中央研究院近代史研究所集刊
第111期（民國110年3月），1-65
©中央研究院近代史研究所

從耶穌會的羅馬聖母聖像看中國聖母的特質及其世界史脈絡*

陳慧宏**

摘　要

本文結合圖像與文字史料，對十六、十七世紀中國天主教聖母主題進行初步研究。十六、十七世紀是天主教聖母在中國第一次被大量翻譯和解讀的時期，過去關於中國天主教的研究，更多聚焦於耶穌或天主如何被翻譯和解釋，相對而言，聖母如何被翻譯，及其在地化解讀等，則鮮少被注意。雖然我們常從聖母圖像的在地化，或與佛教觀音的可能混融，做為宗教交流時的文化調適現象，但仍缺乏對於天主教聖母主題的深刻分析。由於聖母在天主教世界史中佔據重要位置，天主教世界史的視野有助於我們更深刻瞭解聖母如何被翻譯進入中國，以及中國對其解釋的特殊性等，此即是本文研究的重點。1599 至 1600 年間，從羅馬寄到澳門羅馬大聖母堂（Santa Maria Maggiore）的聖母抱子像，是此像進入中國的最早紀錄。中國西安所發現的聖母／觀音立軸畫，則是近十多年來羅馬聖母聖像最有名的一件仿本。聖母和觀音到底在中國曾發生什麼樣的互動，是了解明末以來中國天主教聖母必須面對的議題。本研究將以羅馬聖母像為中心史料，將說明這幅聖像的特色，它除了顯現耶穌會聖母天后圖像學的特質，也為我們提供許多了解此時期中國聖母信仰發展的歷史線索。本文著重羅馬聖母像的世界史和耶穌會視角，並嘗試與中國的聖母／觀音雙圖像比較，提供適切的解釋。

關鍵詞： 天主教聖母、羅馬大聖母堂、聖母抱子聖像、觀音、救世主

---

* 本文主要研究部分完成於本人擔任美國哈佛燕京學社訪問學者期間（2013-2014），並受到臺灣大學文學院 105 年邁向頂尖大學學術領域全面提升計畫（代碼 105R3101），和科技部 107 年度專題研究計畫「耶穌會士李瑪諾研究」（MOST 107-2410-H-002-012）之經費補助。對於以上補助，以及中央研究院中國文哲研究所李奭學教授長期的鼓勵，本人致上最高謝意。對匿名審查者提供的寶貴意見，亦表達最深謝忱。
收稿日期：2018 年 12 月 21 日，通過刊登日期：2019 年 11 月 15 日。
** 國立臺灣大學歷史學系教授

一、前　言

十六世紀中國天主教最重要的傳教團體耶穌會，是聖母信仰相當虔敬的推動者。隨著天主教教義及信仰的開展，不論在日本或中國，聖母並不缺席，且經常與地方信仰互動。學界目前關於日本和中國早期傳教史的研究，更多留意耶穌或天主如何被翻譯及解釋等問題，因爲牽涉到天主教教義移入異文化的重大議題。相對而言，聖母如何被翻譯及其在地解讀的議題則鮮少被注意。或者說，我們常從聖母圖像的在地化，或與佛教觀音的可能混融，做爲宗教交流時的文化調適現象，卻缺乏對這個現象形塑中國或日本天主教的意義，進行深刻的分析。

晚近學界的研究都指出，天主教聖母深入中國民間，並被視爲相當普及的信仰。美國學者魏揚波（Jean-Paul Wiest）在關於瑪利亞信仰與中國基督宗教藝術的論文中，指出在十九世紀中葉後，當傳教士陸續回到中國，發現相當多地區中天主教社群與聖母信仰強烈結合，其中還有耶穌會在十七世紀所開啓建立之聖母會的發展。魏揚波也研究 1815 年教宗庇厄斯七世（Pius VII, 1800-1823 在位）建制瑪利亞爲信徒助佑瞻禮節日（Feast of Mary Help of Christians）的歷史，這個節日特別強調一般人對瑪利亞的崇敬，因爲教宗庇厄斯五世（Pius V, 1566-1572 在位）在對抗鄂圖曼土耳其帝國征戰期間，曾向瑪利亞祈禱可以從危險中得到解救。作者推論，中國天主教徒在禁教期間受到迫害時，會擁抱聖母信仰，便也不難理解。[1]李奭學應是第一位研究耶穌會首次出版中文聖母傳記《聖母行實》（1629）的學者，他以明清耶穌會出版之中歐譯述文本爲架構，分析《聖母行實》從歐洲相關文本傳譯來的三種瑪利亞形象：人神中保、悍婦妒女、和賜子女神。從其細緻的分析，這些聖母形象反映了當時中國聖母

1　Jean-Paul Wiest, "Marian Devotion and the Development of a Chinese Christian Art during the Last 150 Years," 收入中國社會科學院近代史研究所、比利時魯汶大學南懷仁研究中心編（下略編者），《基督宗教與近代中國》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁 187-221；對中國教徒的推論，見頁 195。

信仰的特質，其中賜子女神即呼應了聖母與觀音之混融。[2]Jeremy Clarke 的《中國社會的聖母與天主教認同》（*The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*, 2013）一書則更全面地研究在 1842 年後傳教士返回中國的時期，此書透過聖母圖像及信仰發展的脈絡，分析中國信教者的天主教認同。Clarke 認爲瑪利亞崇敬是中國天主教認同的一個基本組成部分，從十九世紀回溯，聖母幫助受迫害教徒經歷教難，這些經歷也更堅信中國天主教徒對聖母護佑的認同。[3]代國慶的《聖母瑪利亞在中國》以福建閩東地區爲中心，探討聖母形象及信仰在該地生根的歷史演變。作者主要的論述是：天主教與閩東民間信仰有類同的女神崇拜，是天主教在閩東歷時不衰之因，而所指的天主教女神，就是聖母。[4]最新出版的中國聖母研究當屬宋剛（Song Gang）的論文，此研究亦確認聖母信仰對中國天主教的獨特重要性，作者在歷時發展的分析中，認爲跨文化的多重解讀賦予聖母多層面的（multilayered）形象，且聖母被形塑爲是結合信仰（faith）、美德（virtue）和能力（power）的人物。[5]

以上五個主要研究，都觸及十六和十七世紀天主教傳教士來中國的時期，或更認可元代方濟會士（Franciscans）的短暫傳教，已在十四世紀將聖母引介至中國。方濟會在歐洲也是聖母信仰知名的推動者，不過囿於史料證據，其傳教士到中國的歷史脈絡與引進聖母的問題，尚無法確知。十六和十七世紀天主教入華，此時期也是聖母信仰第一次最大量被翻譯和解讀的時期，對於瞭解中

2　李奭學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學出版社，2012），頁 151-203。2009 年，李氏已有論《聖母行實》的專文出版，參看氏著，〈三面瑪利亞──論高一志《聖母行實》裡的聖母奇蹟故事的跨國流變及其意義〉，《中國文哲研究集刊》，期 34（2009 年 3 月），頁 53-110。收錄於 2012 年專書的章節，更從耶穌會翻譯文學之譯與述兩種方法並用的視角做討論。

3　Jeremy Clarke, *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013)，特別可見頁 9-10。另對 Clarke 的論證及評估，可參考以下書評：Hui-Hung Chen（陳慧宏）, "Review of *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*, by Jeremy Clarke," *Journal of Chinese Religions*, 43:1 (June 2015), pp. 96-98.

4　代國慶，《聖母瑪利亞在中國》（新北市：臺灣基督教文藝出版社，2014），特別見頁 33。代氏稍早有另文分析《聖母行實》，見氏著，〈《聖母行實》中瑪利亞中國形象析探〉，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》，2010 年第 6 期，頁 57-63。

5　Song Gang, "The Many Faces of Our Lady: Chinese Encounters with the Virgin Mary between 7th and 17th Centuries," *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, 66:2 (December 2018), pp. 303-356.

國近世聖母信仰的歷史演變至爲關鍵。因此，明末清初作爲後來兩三百年中國天主教社群聖母信仰建置的基礎，其重要性廣泛爲學者所重視。不僅魏揚波，更早研究十九世紀中國基督教史的學者們，也都在其研究中明確指出十六、十七世紀天主教歷史與遺產對於後代的重要影響。[6]雖然中國在清代歷經百餘年禁教，使得天主教轉爲地下化，十九世紀的中國天主教教會與明末以來歷史傳統的關係卻並未因此而斷絕。既然聖母信仰對地下教會有長期的影響，則十六和十七世紀中國天主教的聖母信仰，樣貌究竟如何？當時人是如何理解、接受天主教的聖母？本文主要從明末以降長時期中國天主教的發展史的角度，研究聖母的圖像、信仰、教義及其在地化的情形，並嘗試在天主教的世界史中進行中國教會的比較性研究。

本文是對十六和十七世紀中國天主教聖母主題的初步研究，過去的相關研究非常少，上述五位學者的研究重點都是在十七世紀以後，或是十九世紀，他們對於十六、十七世紀的著墨有限。耶穌會士於明末積極進入中國，聖母的神學和圖像也被引入中國。雖然聖母對中國天主教發展史有長遠的意義，但在早期傳教史中卻只有某些聖母與觀音混融的圖像或零星紀錄。對當時中國人而言，天主教聖母究竟有何意義？筆者之所以會產生這樣的問題，主要因爲明末以來耶穌會中國出版品中，對聖母的翻譯及紀錄並沒有清晰和一致的脈絡。再者，聖母的信仰與圖像緊密結合，筆者曾研究明末聖母圖像史料，說明圖像史料的線索能衍伸出更多聖母在中國流傳的重要議題，而這些問題都不容易僅從文字史料獲得。因此，本文將結合圖像與文字史料，對於十六、十七世紀中國天主教聖母主題進行深入研究。

6 R. G. Tiedemann, "Conversion Patterns in North China: Sociological Profiles of Chinese Christians, 1860-1912," in Ku Wei-ying and Koen de Ridder, eds., *Authentic Chinese Christianity: Preludes to Its Development (Nineteenth and Twentieth Centuries)* (Leuven: Leuven University Press, 2001), pp. 107-133; Lars P. Laamann, *Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720-1850* (London: Routledge, 2006); Xiao-qing Wang, "How Has a Chinese Village Remained Catholic? Catholicism and Local Culture in a Northern Chinese Village," *Journal of Contemporary China*, 15:49 (November 2006), pp. 687-704; Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (West Sussex, UK.: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 41-91.

再者，從圖像史料討論聖母瑪利亞還有研究方法上的意義。Bridget Heal 對日耳曼宗教改革時期聖母信仰圖像的研究頗具方法論上的反思，Heal 指出在廣泛不識字的近代早期歐洲，圖像（images）和禮儀（rituals），如瞻禮日和朝聖，已普遍被認爲是聖母信仰最明顯的表現媒介，因此圖像、儀式等史料無疑能提供研究者觀察信仰者之經驗和實踐的重要訊息。[7]學界對於近代早期歐洲天主教的研究，相對於教義、文字文本、機構、上層菁英等的切入方法，禮儀層面的研究在近十多年來也逐漸被看重。[8]禮儀牽涉到圖像和聖像，這類視覺資料常常是說明禮儀效應運作的重要媒介。例如，Heal 指出雖然「圖像」的意義往往含糊不清，解釋和分析圖像的影響度較文字史料更爲困難；然而禮儀在宗教行爲中的重要地位，使歷史學者更關注視覺資料分析所牽涉的風格和感官問題。Heal 清楚地點出，圖像之所以會超越教義或任何文本的影響範圍，在於後者不見得每個人看得到或看得懂，但前者所形塑的視覺氛圍經常是所有人都能夠看到、感受到的。[9]在中國天主教史的研究中，禮儀的視角在晚近也受到重視，鐘鳴旦（Nicolas Standaert）在《禮儀的交織：明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》（*The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*）一書也指出，在文化交流範疇內，禮儀研究是一個新的焦點，因爲過去宗教研究大多重視文本的教義分析，而非宗教實踐。即使影響過去歷史脈絡和現代學界研究深遠的中國禮儀之爭，對於禮儀

7 Bridget Heal, The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500-1648 (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 8.

8 Andrew E. Barnes, "Review Essay: Religious Reform and the War against Ritual," *Journal of Ritual Studies*, 4:1 (Winter 1990), pp. 127-133; John W. O'Malley, "A Historiographical Frame for the Paintings: Recent Interpretations of Early Modern Catholicism," in Franco Mormando, ed., *Saints and Sinners: Caravaggio and the Baroque Image* (Boston: McMullen Museum of Art, Boston College, 1999), pp. 19-27; Keith P. Luria, "'Popular Catholicism' and the Catholic Reformation," in Kathleen M. Comerford and Hilmar M. Pabel, eds., *Early Modern Catholicism* (Toronto: University of Toronto Press, 2001), pp. 114-130.

9 Bridget Heal, The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany, pp. 8-10. 關於禮儀與圖像，亦可參考約 2000 年後歐洲史對信徒組織及宗教行爲的研究，例如 Barbara Wisch and Diane Cole Ahl, "Introduction" to Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy: Ritual, Spectacle, Image (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 1-19.

層面和其跨文化的比較仍然不足。[10]因此，研究聖母的信仰，圖像史料不僅有其重要性，也反映近年來中、歐學界歷史研究視角轉移的新思考。

本研究將以明末利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）時代與耶穌會士關係緊密的一幅聖母「聖像」（icon）為中心史料，意圖驗證這幅聖像的特色和圖像意義，說明耶穌會聖母信仰的特質，並藉此展開其他相關歷史問題之探索。

二、羅馬大聖母堂聖母抱子像之歷史背景

1599 至 1600 年間，澳門耶穌會學院院長（rector）李瑪諾（Manuel Diaz, 1559-1639）為獻給中國皇帝的禮物作準備，而根據利瑪竇晚年所撰述的《基督宗教傳入中國史》（此為原始手稿之標題翻譯，以下簡稱《傳入中國史》），有一件從羅馬寄來的大幅精美製品——大聖母堂（Santa Maria Maggiore）之聖母抱子像（以下簡稱「羅馬像」）——列在其中。[11]這也是此羅馬像最早出現在中國的文字紀錄。此件聖母像進了宮廷，後來利氏墓地所建聖母教堂以此大聖母堂命名，並獲皇帝頒贈「欽賜」二字。據耶穌會士熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575-1620）所著利氏傳記，該教堂祭壇所置聖母像是為聖路加式聖母像（imagem de Nossa Senhora de S. Lucas）。[12]羅馬像就是知名的聖路加式聖母聖像之一種。利氏墓地聖母堂祭壇畫已不可考，而據利氏陳述，萬曆皇帝稱利氏所進的兩幅聖母圖像為「活的上帝」（“Questo é Dio vivo”），有讚嘆及崇

10 Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe* (Seattle: University of Washington Press, 2008), pp. 3-6. 此處中文書名採自中譯本：鐘鳴旦著，張佳譯，《禮儀的交織：明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》（上海：上海古籍出版社，2009）。

11 Pasquale M. D’Elia, ed., Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615). Storia dell’ introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci (Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949), Vol. 2, pp. 89-91, 123-125。頁 91 有引文如下：“Diede anco una imagine molto grande della forma di S. Maria Maggiore, venuta di Roma et assai ben pinta (He [a missionary] also gave a very large image in the form of St. Maria Maggiore, brought from Rome and well painted).” 此段為編號 565，在第 4 書第 9 章，時間範圍約 1599 年 6 月 20 日至 1600 年 3 月。

12 Pasquale M. D’Elia, *Fonti Ricciane*, Vol. 2, pp. 628-629; 熊所撰傳記部分收錄於此。

敬之意，並把它們送給對宗教圖像相當虔誠的母親，然太后似乎對圖像活生生的視覺描寫感到不安，再將這兩幅像存到內庫。利氏從 1608 年起寫《傳入中國史》，上述的事件發生在 1601 年。利氏寫作時還說圖像仍存，因爲宮廷內庫由宦官管理，因此相當多中國官員想要看這些圖像，還需宦官之同意。[13]

利氏送給萬曆皇帝的另一個聖母像爲聖母抱子暨施洗約翰像，這個主題圖像進入中國的最早紀錄一樣見於《傳入中國史》，是約在 1586 至 1587 年間，從菲律賓寄送到澳門的一件圖像。不過與後來萬曆皇帝看到的是否爲同一件，已不可考。[14]《傳入中國史》中並未詳列獻給萬曆的禮物清單，但從耶穌會士龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）1602 年的信件和中文史料〈貢獻方物疏（貢獻物單附）〉所列，我們看到「天主聖母像」有「古畫」和「時畫」兩種各一幅，確實呼應利氏所記。其中古畫即指羅馬像，因爲聖路加式的聖母像是古老聖像；而時畫則是指當代的主題，聖母抱子暨施洗約翰像，是十六世紀歐洲流傳的另一類聖母圖像。龐迪我的清單明確指出是這一式："Nuestra Señora con el Niño Jesús y San Juán"。[15]

羅馬像是來自拜占庭的古聖像，大約六至七世紀或更早被帶到羅馬。傳言爲聖路加式的聖母聖像是因爲聖路加曾面見聖母並爲其寫生，其肖像畫被認爲是最傳神之作，因此形成了聖路加式的古像，被稱爲 *archeiropoieton*，此希臘文意指非人手所製的神蹟圖像，能具象化聖母的存在，有聖母遺骸（relic）之性質。這些特色，也就是基督宗教「聖像」（icon）之意。Icon 一字字源爲希臘文 *eikon*，是形似和圖像之意（likeness, image），聖像因此具有執行神蹟之神力（附圖 1）。東正教從六世紀起發展出基督宗教圖像學，最初即從聖像意義的發展開始，耶穌和瑪利亞的視覺化人物形象不僅有宗教上的功能，也有一

13 Pasquale M. D'Elia, *Fonti Ricciane*, Vol. 2, p. 125.

14 Pasquale M. D'Elia, *Fonti Ricciane*, Vol. 1, p. 232.

15 龐迪我清單見德禮賢所錄：Pasquale M. D'Elia, *Fonti Ricciane*, Vol. 2, pp. 123-124. 而〈貢獻方物疏（貢獻物單附）〉收於《熙朝崇正集》（約刊刻於 1638 年後），見韓琦、吳旻校注，《熙朝崇正集．熙朝定案（外三種）》（北京：中華書局，2006），頁 19-20。關於羅馬像入宮的基本背景，和對這份禮物清單更全面的討論，參見陳慧宏，〈耶穌會傳教士利瑪竇時代的視覺物像及傳播網絡〉，《新史學》，卷 21 期 3（2010 年 9 月），頁 74-75，85-89。

定程度的象徵意義。雖然在八至九世紀，拜占庭帝國的聖像破壞爭議（iconoclasm）再次引發重要的神學討論，如耶穌的人物形象是否只能表達出耶穌的人性？神性若在視覺表達中闕如，則其宗教功能就應被質疑等。尼西亞公會（Council of Nicaea）787 年的條文確認，崇敬圖像是指涉崇敬圖像所表達的人物，九世紀後再透過支持聖像使用的拜占庭皇帝詔書確認，崇敬聖像的合理性逐漸在基督宗教神學和教義上確立下來。[16]聖像是一種圖像（image），但不是所有的基督宗教圖像都是聖像。聖像崇拜的傳統主題就是耶穌、聖母、使徒和聖徒們。[17]以羅馬的基督宗教發展史來說，最早的聖像出現時間約為 600 年，當時羅馬為拜占庭帝國一省，而聖路加式聖母和耶穌之像也開始被視為具有神蹟功能。[18]而大聖母堂是羅馬五世紀以來的主教座堂，也是十六和十七世紀時羅馬最重要的聖母祭壇。歷任教宗都對此羅馬像尊崇有加，大約從十三世紀起，此像甚至被視為是羅馬的救世主，而現今普遍使用的「羅馬人救贖」之拉丁尊號（*Salus Populi Romani*, 即 Salvation of the Roman），雖然晚至十九世紀才正式出現，但確實是歷來信仰此圖像的傳統與羅馬發展史結合的一個明證。

1569 年，耶穌會總長法蘭西斯・伯吉亞（Francis Borgia, 1565-1572 在位）向教宗庇厄斯五世請求複製羅馬聖母像。伯吉亞的要求在古像發展史上並非首次，但對聖母像應是首次，因為此舉，此像隨著耶穌會傳教活動到達了亞、美、

16 關於基督宗教圖像學的早期背景研究繁多，簡短的介紹可參看：Beth Williamson, *Christian Art: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University, 2004), pp. 8-14; Kallistos Ware, "Eastern Christianity," in Richard Harries and Henry Mayr-Harting, eds., *Christianity: Two Thousand Years* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 89-95, 中譯版：卡里斯托斯・維爾，〈東方基督宗教〉，收入理查・哈理斯、亨利・梅爾－哈亭編著（下略），晴天譯（下略），《牛津版基督宗教簡明史》（臺北：啓示出版社，2006），頁 118-124；Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, trans. Edmund Jephcott (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 47-77, 115-163.

17 Margaret R. Miles, "Image," in Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 160-166.

18 關於羅馬的基督宗教聖像發展及羅馬像的早期史，最主要的討論參見：Hans Belting, *Likeness and Presence*, pp. 47-77; Steven Ostrow, *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome: The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 120-132; G. Anichini, "La 'Mater Dei Dignissima' di S. Maria Maggiore," *L'Illustrazione Vaticana*, 2:15 (August 1931), pp. 22-26.

非三洲，開啓了羅馬聖母像的世界傳播史。1569 年，葡籍耶穌會士依納爵‧阿澤菲多（Ignaze de Azevedo, 1527-1570）從巴西傳教區到達羅馬，據說伯吉亞帶他一起面見教宗，是教宗同意複製聖母像的關鍵因素。根據耶穌會史家丹尼耶羅‧巴托利（Daniello Bartoli, 1608-1685）的描述，以及阿澤菲多的傳記資料，教宗應是爲傳教士的精神所感動，同時也因爲教宗對開發巴西傳教的期許。[19]阿澤菲多約在 1565 年離開葡萄牙前往海外，1566 年被伯吉亞任命爲耶穌會巴西傳教區的視察長（Visitor），也身兼耶穌會葡萄牙省區的副會長（Vice provincial of Portugal）；1569 年他再被任命爲巴西省會會長（Provincial of Brazil）。耶穌會巴西傳教區始於 1549 年，與葡萄牙王室的海外拓展事業一起並行，並在數十年間快速成長。[20]阿澤菲多於 1569 年回歐，便是爲了替巴西傳教區招募更多會士前往。在獲得複製古聖像的許可後，伯吉亞馬上進行，然阿澤菲多並沒能把他獲得的羅馬像複本帶回巴西，因爲就在回程美洲的路上，在加那利群島（Canary Islands）的 Palma 島附近海邊，船隊遭到法國船隊攻擊，阿澤菲多於 1570 年 7 月殉教。傳言他手握羅馬像之銅版畫，被丟棄海中而亡。[21]阿澤菲多是攜帶羅馬像的複本離開歐洲的第一人，而傳世傳記也說他特意選擇羅馬像作爲巴西傳教區的特別守護者，因此有意攜帶其複本到巴西。[22]不過，一般人或許多少遺忘了這段羅馬像海外旅程的歷史，因爲阿澤菲

19 巴托利的資料，參考德禮賢的討論，Pasquale M. D’Elia, “La Prima Diffusione nel Mondo dell’Imagine di Maria ‘Salus Populi Romani’,” *Fede e Arte*, October 1954, p. 2. 關於阿澤菲多的傳記資料，可見：*Les quarante martyrs de la Compagnie de Jesus, ou Notice sur le Bienheureux Ignace d’Azevedo et sur ses 39 compagnons* (Montreal: Imprimerie de Louis Perrault, 1855), pp. 13-14.

20 Danilo Mondoni, “Azevedo, Ignatius, SJ, BI. (1527-1570),” in Thomas Worcester, ed., *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 73-74; Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Vol. 1 (Paris, 1890), p. 735; Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 71-75.

21 阿澤菲多殉教的細節，關於手握銅版畫，以及旁人無法從其胸口取下此畫的神蹟，主要的一手史料是葡籍耶穌會士 Pietro Diaz（Pierre Dias, 1517-1571）的信件，Diaz 當時在附近島嶼 Madeira，寫作約發生於事件一個月後，而他本人亦於隔年 1571 年殉教，參見 Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Vol. 3 (Paris, 1892), pp. 40-41; Pasquale M. D’Elia, “La Prima Diffusione nel Mondo dell’Imagine di Maria ‘Salus Populi Romani’,” *Fede e Arte*, October 1954, p. 10; *Les quarante martyrs de la Compagnie de Jesus,* pp. 23-24, 27.

22 Les quarante martyrs de la Compagnie de Jesus, p. 14.

多的殉教，讓此行以失敗結束。史載多稱攻擊者爲法國喀爾文（Calvinists）或胡格諾（Huguenots）教徒，40 位以阿澤菲多爲首的耶穌會士全部被殺害棄屍海中，因此稱爲巴西 40 人殉教事件（附圖 2）。[23]羅馬像複製的源起和傳播與聖像之使用，和耶穌會士之傳教及殉教，在概念上可說牽連緊密。有一幅羅馬像的複本油畫在 1575 年傳到巴西，現存於巴以阿（Bahia）大主教座堂。[24]巴以阿有巴西最古老的耶穌會學院，也是耶穌會在地行政駐所，類似葡萄牙及耶穌會在中國和東亞地區的澳門。

過去對這段歷史的仔細檢視並不多，最完整的歷史脈絡考證還是 1954 年出版的德禮賢（Pasquale M. D'Elia, 1890-1963）一文。在德氏一文後，見世的羅馬像傳播的各種圖像資料更多，但並無進一步專題的研究。作爲耶穌會士，德氏的討論運用了大量的檔案資料，他指出因爲無法找到當時伯吉亞獲得許可複製聖像的正式文件，也無法確認當時是否有關於複製聖像的規定，以及哪一位畫家接受委任製作等問題，甚至伯吉亞是否爲第一位獲得許可複製聖像的人，亦無從確知。這個看似細瑣的小問題，引發對原始檔案或許根本不存在的猜測，十八世紀甚至有人猜測，當時或許沒有人願意承擔複製的工作，因爲害怕做不好而受到上帝的懲罰等，透露複製聖像可能產生不敬的憂慮，又或許教宗只是口頭答應等想法。歷來教廷和耶穌會檔案和伯吉亞的所有傳記，都沒有記載第一位獲伯吉亞委任此神聖工作的畫家，僅有的文字紀錄都語帶讚揚地說是一位羅馬相當傑出的畫家。[25]伯吉亞首次複製並非只有一件，在羅馬耶穌會初學院（Novitiate di S. Andrea al Quirinale）的一件，通常被認爲是首件或首批；而在耶穌會的駐所（Casa Professa）和羅馬學院（Collegio Romano）也都各有一件。後者就是現存於羅馬格理高列宗座大學（Pontificia Università Gregoriana）的那幅圖像，學界已定位爲畫家 Giuseppe Valeriano（1542-1596）

23 Danilo Mondoni, "Azevedo, Ignatius, SJ, BI. (1527-1570)," in Thomas Worcester, ed., *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, p. 74; Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, p. 75.

24 Pasquale M. D'Elia, "La Prima Diffusione nel Mondo dell'Imagine di Maria 'Salus Populi Romani'," *Fede e Arte*, October 1954, p. 4.

25 Pasquale M. D'Elia, "La Prima Diffusione nel Mondo dell'Imagine di Maria 'Salus Populi Romani'," *Fede e Arte*, October 1954, pp. 3-7, 10-11.

之作，可能是因他身爲耶穌會士，並參與了當時很多羅馬耶穌會的藝術和修建計畫（附圖 3）。[26]再者，伯吉亞在 1569 年 7 月 2 日給葡萄牙王后 Caterina 的信中，也指明寄送王后一件，這封信早於阿澤菲多殉教的 7 月 15 日。也是在這封信中，伯吉亞說因爲教宗不准羅馬像從聖龕中移走，因此複本製作非常困難。伯吉亞並沒有說明畫家到底如何進行複製，晚期的資料僅僅提到「除了太陽和月亮，複本製作並沒有其他目擊者」，可見 1569 年時，從許可到複製的發展細節並沒有被記錄下來。[27]而首批到底製作了幾件也不清楚。伯吉亞送出的複本，包括送到西班牙、奧地利、和相當多的日耳曼君主，以及巴伐利亞（Bavaria）的 Ingolstadt 耶穌會學院──在宗教改革的時期，巴伐利亞公國是阿爾卑斯山以北最重要的天主教信仰地區之一。至於歐洲之外，則包括阿比西尼亞（即衣索比亞，1569 年後）、巴西、墨西哥（1570 年後）、印度蒙兀兒帝國（約 1580 年後）、日本、中國（1599 年後）等，都有耶穌會士帶去複本的留存紀錄。[28]

送入萬曆宮廷的那件羅馬像複本，現已不可得見，但大約同時或更早，以木版油畫形式帶到東亞的羅馬像複本，現藏日本東京國立博物館和澳門聖若瑟修道院（St. Jospeh's Seminary）此件爲一木板正反面的兩幅聖母抱子油畫，爲現今可見的遺存。但它們是複本原件，或是在地仿製，已無法證實（附圖 4）。[29]

---

26 羅馬學院的聖母像複製件，參見以下討論：Reinhold Baumstart ed., *Rom in Bayern: Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten* (München: Hirmer Verlag; Bayerisches National Museum,1997), pp. 492-493; 陳彎君主編，《利瑪竇：行旅中國記》（北京：北京大學出版社，2010），頁 8。Valeriano 的複製件，參見 Gauvin Alexander Bailey, "Italian Renaissance and Baroque Painting under the Jesuits and Its Legacy throughout Catholic Europe, 1565-1773," in John W. O'Malley and Gauvin Alexander Bailey, eds., *The Jesuits and the Arts 1540-1773* (Philadelphia: St. Joseph's University Press, 2005), p. 126.

27 Pasquale M. D'Elia, "La Prima Diffusione nel Mondo dell'Imagine di Maria 'Salus Populi Romani'," *Fede e Arte*, October 1954, pp. 2-3, 引言出自頁 3。

28 Gauvin Alexander Bailey, "Italian Renaissance and Baroque Painting under the Jesuits and Its Legacy throughout Catholic Europe, 1565-1773," in John W. O'Malley and Gauvin Alexander Bailey, eds., *The Jesuits and the Arts 1540-1773*, p. 126.

29 日本的複製件，參見：青木茂、小林宏光編，《「中国の洋風画」展──明末から清時代の絵画・版画・挿絵本》（東京：町田市立国際版画美術館，1995），頁 113；西村貞，《南蠻美術》（東京：講談社，1958），圖 32；Yoshie Kojima, "Reproduction of the Image of Madonna *Salus Populi*

銅版畫比木板畫更易於攜帶運送，阿澤菲多回程巴西就攜帶銅板畫。若以印度、日本和中國三個傳教區來看，有最多歐洲銅版畫原件或複本遺存的應是日本，但也沒有屬於羅馬像的。跟耶穌會合作緊密的法蘭德斯版畫家魏利克斯家族（The Wierix），製作了相當多以羅馬像爲母本的銅版畫，目前世界上還有數十多種遺存，可見此像確實曾在歐洲普遍流通（附圖 5）。[30]

在中國雖無「複本」可見，卻有一件「仿本」相當引人注目，就是人類學家伯索・羅孚（Berthold Laufer, 1874-1934）於 1901 年在中國西安所發現的聖母／觀音立軸畫（以下簡稱「西安像」）。這是近十多年來，羅馬像傳播史中最有名的一件（附圖 6）。複本和仿本之區別是，根據羅馬像原件複製稱爲複本（replica 或 duplicate），而據複本再製則稱爲仿本（copy）。西安像完全採用中國材質及風格，但人物身體姿勢及整體構圖與羅馬像如出一轍，因此確實是以羅馬像爲母本的有意仿製，可惜它的紀年不明——從明末到十八世紀的說法都有。由傳教士帶到中國的聖母像，包含有木版油畫與版畫等形式，我們無法確定西安本究竟是根據哪一件歐洲母本所製作，但做爲一種關於天主教聖母抱子之形象的在地化表達，西安像是非常難得的歷史遺存。

在特倫托公會（Council of Trent, 1545-1563）後，聖母圖像的意義與中古時期強調瑪利亞女性陰柔面有別，特別尊崇其「天后」（Queen of Heaven）的身分。[31]耶穌兼具人性與神性，聖母爲耶穌之母，是神的母親，具有天后之尊，但耶穌降生爲人，作爲救世主，故瑪利亞也是人母。[32]此時期並結合聖母無原

Romani in Japan," in Shigetoshi Osano, ed., *Between East and West: Reproductions in Art* (Kraków: IRSA, 2014), pp. 373-387. 澳門最早僅見以下著錄：*Inventário Fotográfico de Objectos de Arte Sacra Existentes nas Igejas de Macau: Escultura e Pintura* (Macao: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1981), no. P-24，直到 2010 年的紀念展專輯出版，聖母彩圖樣貌才首見於世：見趙陽等編輯，《海嶠儒宗：利瑪竇逝世四百周年文物特集》（澳門：澳門藝術博物館，2010），圖 134。

30 Marie Mauquoy-Hendrickx, *Les Estampes des Wierix—Conservées au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Royale Albert Ier* (Brussels: Bibliothèque Royal Albert Ier, 1978), Vol. 1, nos. 797-802.

31 Émile Mâle, L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle: Étude sur l'iconographie après le concile de trente (Paris: Librairie Armand Colin, 1951, 2nd ed.), p. 24. Steven Ostrow, Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome.

32 這個歷時的神學爭議，可參考以下精簡討論：Donald H. Calloway, M.I.C., ed., *The Immaculate Conception in the Life of the Church* (Stockbridge, Massachusetts: John Pall II Institute of Divine

罪教義（Immaculate Conception），除了主張聖母童貞生子，而且聖母懷有耶穌時並無原罪，她貴爲耶穌之母，享有來自耶穌特別免除原罪之恩寵。新教大致上只主張童貞生子，因此聖母無原罪教義也是天主教與新教之區別特徵。[33]聖母作爲最重要的代禱者，擁有耶穌最大的恩寵，而因爲天后之身，她的人性又獲得超越，死後升天而能完備其天后的獨特地位。在這個意義上，聖母確實可被視爲「神」，因爲她既有神聖恩寵又可以升天。這個「天后圖像學」（iconography of *Regina Coeli*），是天主教在特倫托公會後復興力量代表之一。[34]此時天主教面對新教的攻擊，耶穌會重要神學家 Peter Canisius（1521-1597）之《論無與倫比的聖母瑪利亞》（*De Maria Virgine incomparabili*; 1577），就是最重要的聖母信仰衛教之作，也是第一本耶穌會論聖母的專書。在這本書中，Canisius 把瑪利亞建構成一個天主教忠誠的象徵圖示（emblem of Catholic allegiance）。[35]這本巨作有十幅聖母圖像，其中有兩種類型的無原罪聖母像，例如，戴冠聖母抱子立於弦月之上，爲太陽光環圍繞，這是無原罪聖母像的一種基本型，主要發展興盛於西班牙（附圖 7）。在聖母信仰緣起的中古時期，祈禱文中就有讚頌聖母美如月、亮如太陽，因此在這幅典型的無原罪聖母圖中，不只是月亮及太陽緊密圍繞聖母，在畫面上方，天父及聖靈出現的雲朵下方兩側，左右又各有太陽及月亮之圖示。另外，在畫面兩邊的空間，以

Mercy, 2004); Kallistos Ware, "Eastern Christianity," in Richard Harries and Henry Mayr-Harting eds., *Christianity: Two Thousand Years*, pp. 68-70；中譯版：卡里斯托斯．維爾，〈東方基督宗教〉，收入《牛津版基督宗教簡明史》，頁 95-96；Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries* (New Haven: Yale University Press, 1996), pp. 189-213；李奭學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，頁 158-159。

33 Linda B. Hall, Mary, Mother, and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas (Austin: University of Texas Press, 2004), p. 27; Tim Perry, Mary for Evangelicals: Toward an Understanding of the Mother of Our Lord (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2006), pp. 148-221; Jean Lacouture, Jesuits: A Multibiography, trans. Jeremy Leggatt (Washington, D.C.: Counterpoint, 1995), p. 15.

34 Steven Ostrow, Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome, pp. 167-183.

35 Bridget Heal, *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany*, pp. 148-149. Peter Canisius 之作標題爲 *De Maria Virgine incomparabili, et Dei genitrice sacrosancta* (Ingolstadt, 1577)，本人參考以下兩間圖書館的版本：John J. Burns Library, Boston College, US., call number: BT613.C36 1577; Bayerische Staatsbibliothek, Munchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek (MDZ), https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00079371?page=,1.

順時針方向往下，我們還可以分別看到：海星、棕櫚樹、玫瑰、上帝之城、花園噴泉、大衛之塔、緊閉花園、鏡子、天之門和流水之泉。這些都是與讚頌聖母神聖性有關的特質或象徵，也跟中古以來逐步發展的無原罪聖母學及圖像有關，很多聖母圖像的象徵及物件，是從《舊約》的《索羅門之歌》（*Songs of Solomon*）轉化而來的。當西班牙十七世紀特別關注無原罪聖母教義及圖像時，更把根據《聖經啓示錄》（*The Revelation*）第 12 章的「啓示女性」（Woman of the Apocalypse）與聖母等同的中古教義引入。因此，聖母頭冠有 12 星星、腳踏弦月、並爲太陽光環圍繞的聖母立像，就成了無原罪聖母最爲人熟知的視覺形象之一。在上面所說的幾種圖像元素中，緊閉花園、鏡子、弦月以及聖母手持的百合，都是聖母「貞潔」、「無原罪受胎」的象徵意義。[36]這部分圖像特徵展現在澳門大三巴教堂（St. Paul’s）門坊的圖像整體規劃中，此教堂奉獻給聖母，約完成於 1630-1640 年。

因此，不需要透過觀音信仰雷同的類比，聖母自身在當時即有無可超越的神聖性。以天后圖像學來說，聖母變成單一女神是可預見的。在天主教於非基督宗教文化地區發展的歷史中，聖母發展爲獨立女神，信仰熱度甚至超越耶穌，在西班牙美洲殖民史中有最顯著的例子。

三、西安像：中國聖母圖像之爭議及其脈絡

最早談及西安像與明末天主教關係的是羅孚根據口述歷史證據所做的田野報告。據羅孚說，收藏該作的西安家族告知，他們已擁有此作五至六個世代，而左下方白色摩擦痕跡襯托的唐寅（1470-1524）簽名，很早就被認爲是僞簽（附圖 6）。這件裱裝在絲軸上的墨彩紙本畫作，更早有裱裝師鑑定其原始絲質爲明代，而當地也有人認爲此畫表達的就是「天主聖母」。羅孚推算五六個

36　Suzanne L. Stratton, *The Immaculate Conception in Spanish Art* (New York: Cambridge University Press, 1994); John B. Knipping, *The Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands* (Nieuwkoop: De Graff, 1974), Vol. 2, pp. 239-283; James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art* (New York: Harper & Row, Publishers, 1974), pp. 326-327.

世代之前，差不多是十八世紀中葉。他認爲唐寅簽名應是僞簽，而以此畫作目前樣貌推估，可能來自雍正時期（1723-1735），雖有傳言原作於明末，但無法證實。[37]雍正時期開始對天主教執行禁令，唐寅的簽名正是爲了避開被視爲天主教圖像之危險。然這幅作品看起來就像是一幅中國立軸的白衣觀音像，美國學者蘿倫．阿諾德（Lauren Arnold）便傾向將其定名爲觀音。這個護身符發揮了類似日本瑪利亞觀音／聖母圖像的功能。日本從十六世紀末葉開始迫害天主教，當地的天主教社群改以觀音像做爲瑪利亞的替代形象，在這類大部分以白瓷製作之雕像的隱藏處，可以發現十字架的圖示，這表明其外型雖看似觀音，實則爲聖母像。對日本地下教會而言，這個特殊的圖式發揮了重要的宗教象徵意義，歷時數個世紀。[38]西安像還有一個圖像特徵讓它的人物更接近觀音，即羅馬像是半身像，至今流傳於歐洲和世界各地的仿本，從未見過全身並露趾的女像，西安像有其圖像傳承性，但卻非常獨特。

阿諾德定名觀音，與她認定聖母圖像早於明朝便進入中國是有關的。但本人對此持不同意見。近來學界對西安像關注度很高，因此値得對這些爭議略加討論，以釐清西安像的相關研究脈絡。據阿諾德所述，聖母圖像首次進入中國，與方濟會傳教士在元朝十四世紀中葉左右進入中國有關。上述 Jeremy Clarke 的《中國社會的聖母與天主教認同》一書，也遵循這個歷史線路來討論聖母像入華的歷程。支持這個歷史論斷的實際遺存，是兩件揚州出土的拉丁文墓碑，其一上方有一女性抱子像，阿諾德認定是一種在地仿製的聖母抱子像，該墓碑紀年爲 1342 年（附圖 8）。另一墓碑紀年 1344，有同樣花草邊紋及上圖下文

37 羅孚的論點，皆來自他的原始報告：Berthold Laufer, "The Chinese Madonna in the Field Museum," *The Open Court*, 16:1 (January 1912), pp. 1-6. 亦參考本人對此像的最新研究：陳慧宏，〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉，《臺大歷史學報》，期 59（2017 年 6 月），頁 94-108。

38 Wakakuwa Midori, "The Iconography of the Virgin Mary in Japan and Its Transformation: Chinese Buddhist Sculpture and Maria Kannon," in M. Antoni J. Üçerler, S. J., ed., *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison 1543-1644* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), pp. 229-248；若桑みどり，《聖母像の到來》（東京：青土社，2008）; Yoshie Kojima, "Reproduction of the Image of Madonna Salus Populi Romani in Japan," in Shigetoshi Osano, ed., *Between East and West: Reproductions in Art*, pp. 378-383.

形式，兩者應來自同一脈絡。唯獨明顯相異的地方是上方中央的圖像，後者阿諾德認為是耶穌。但對兩個圖像的認定實際上皆來自猜測，因為拉丁銘文並沒有提供任何圖像資訊（附圖 9）。實際上，這兩件墓碑與揚州可能的天主教社群的關係已無法追溯，而圖像解讀更欠缺進一步的證據。有趣的是，兩個主像下方的敘事，阿諾德分別以聖凱瑟琳（St. Catherine of Alexandria）和聖安東尼（St. Anthony Abbot）的部分生平場景來解讀，因為他們應為兩位亡者 Katerina 和 Antonio 的主保聖徒。以銘文皆起始於「以天父之名阿門」（"In the name of the Lord amen"）來說，這兩位亡者確實是天主教徒，而且是來自同一家族 De Vilionis。最初發表這兩件墓碑研究的 Francis Rouleau（1900-1984），就已經以揚州天主教社群及聖母抱子像來認定，而且進一步推測 De Vilionis 應該是長期居住在地的義大利商人世家，這個聖母抱子像就是中國最早可見的瑪利亞圖像。[39]阿諾德提供了這兩件墓碑近年來最仔細的研究，她推論女性抱子像的母本來自與方濟會有關的「智慧座聖母像」（Virgin as *Sedes Sapientiae*），或稱為「謙卑聖母」（Madonna of Humility），照阿諾德推論，這個型態的聖母抱子像是因方濟會傳教士而傳入中國。阿諾德在她的專著中說，方濟會傳教與蒙元互動的歷史或因持續時間短促，向來研究關注較少，她希望能彌補這段中古歐洲與中國文化交流的歷史片段。[40]

雖然阿諾德對圖像的比對很精細，但她的母本及方濟會聖母像入華說，還是基於二者間關係性的猜測。首位在中國長期駐地的方濟會士是若望．孟高維

39 Lauren Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West 1250-1350* (San Francisco: Desiderata Press, 1999), pp. 138-140; Francis Rouleau, "The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17:3/4 (December 1954), pp. 346-365; Barry Martinson, *Celestial Dragon: A Life and Selected Writings of Fr. Francis Rouleau* (Taipei: Taipei Ricci Institute, 1998), pp. 191-193; Jeremy Clarke, *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*, pp. 21-24.

40 Lauren Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures*, pp. 42, 52-53, 134-154; Lauren Arnold, "Folk Goddess or Madonna? Early Missionary Encounters with the Image of Guanyin," in Xiaoxin Wu, ed., *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2005), pp. 227-238; Lauren Arnold, "The Franciscan Origin of the Image of the Child-giving Guanyin," *The Ricci Institute Public Lecture Series*, February 16, 2005, pp. 2-4.

諾（Giovanni da Montecorvino, 1247-1328），他於 1293 年到達泉州，後抵達元大都（北京），於 1298 年在北京建立第一座教堂。但孟高維諾與揚州可能沒有關係，我們並沒有揚州天主教社群的資訊。[41]而若對比揚州墓碑的女性抱子像與阿諾德所提供的方濟會聖母像，也遠遠不及西安像與羅馬像形似。因此，天主教聖母像進入中國最早的明確紀錄還是在十六世紀，有利瑪竇的文字紀錄，又有圖像爲證。方濟會士在元代短促而片面的傳教，沒有留下更多的證據使阿諾德的推論得以證實。再者，阿諾德認爲隨著元朝結束，曾經興盛的方濟會北京教區教徒和社群，慢慢隱身到民間或移居海岸城市等，如揚州。阿諾德提出幾個文字紀錄，顯示早於耶穌會士到來，杭州、廣州和山東濟州，已有歐洲人或傳教士看到聖母像。這些紀錄的作者常認爲是看到聖母像，但究竟所見是外形觀音而實爲聖母，或實物本身眞正被使用作爲聖母像，皆無法證實。阿諾德認爲，他們看到的更可能是觀音像，因爲當時天主教社群已經隱身，但它們多少可以作爲推想之前天主教社群遺存之可能。[42]若實際是觀音像，但觀者認爲是聖母，這些文字紀錄也可以說明觀音圖像已經顯示出與聖母圖像的混融。

觀音自十世紀後開始轉向中性或女性的形象，約十二世紀左右已經在杭州流行，普陀山的「女性」觀音形象、神蹟及信仰則確立於 1276 年後。白衣或送子觀音的信仰及圖像，亦在十二至十三世紀逐漸流行，而觀音「抱子的形象」則在十五世紀後開始興盛。于君方提出觀音／聖母圖像混融的論點，她的研究指明觀音抱子形象的出現可能跟聖母圖像學的影響有關係，因爲在明代以前觀音像很少有抱子或有小兒在旁的描繪。而阿諾德以方濟會傳教爲背景，提出歐洲中古聖母像約在十三世紀晚期傳入中國，雖然觀音轉爲女像約早在一個世紀以前，但女像抱子或送子觀音的信仰則在十四世紀後才陸續開展。因此方濟會聖母抱子像作爲觀音抱子像的形似對象，就有歷史上的因果關係。于君方的論點也獲得更有力的證據，而阿諾德也在肯定這個觀點和接受唐寅簽名下，認爲

41 Lauren Arnold, Princely Gifts and Papal Treasures, pp. 52-53.
42 Lauren Arnold, Princely Gifts and Papal Treasures, pp. 141-148.

西安像應是一尊接受聖母圖像影響的白衣觀音，因爲在唐寅的時代，耶穌會士尚未到中國，不可能是一幅聖母像。不過，這個說法與羅孚完全不同。[43]

2000 年後的西方學界，存在此像跟方濟會或耶穌會有關的兩種說法。[44] 2005 年，西安像的彩色全圖首次出版於耶穌會研究的作品中。[45]2008 年，收藏西安像的芝加哥菲爾德博物館（The Field Museum）發布新聞，公開西安像的修復狀況，並引用阿諾德的研究，稱讚此畫像是「遠東最古老的基督宗教視覺遺存之一」，傾向指明其爲聖母像。[46]近十幾年來，基督宗教在中國或耶穌會研究的蓬勃發展，使得西安像逐步被視爲某種歷史脈絡和文化調適的指標，但對聖母／觀音兩者圖像和義理內涵互融的深入討論，卻仍然少見。跟方濟會或耶穌會有關的兩種說法，或被認爲不過是兩種傳教成就解讀之差異，或各有榮耀自身之舉；但重點是，這兩種說法所推定年代完全不同，其對圖像的認定也採取不同的角度。阿諾德方濟會士之說，是稱其爲中國的白衣送子觀音像，而圖像源自方濟會士帶入之聖母像；與耶穌會士有關之說源自於羅孚的最初解釋，稱其爲羅馬像的中國仿製。兩個說法不只涉及兩種年代，對於圖像母本的認定也不同。[47]

阿諾德的論點所引出的學術問題，不僅代表跨文化交流下圖像認定的複雜性，也透露了天主教聖母抱子像在中國的視覺互動，它可能作爲觀音，也可以

43 Chün-fang Yü, “*Guanyin*: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara,” in Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism 850-1850* (Lawrence: Spencer Museum of Art and the University of Kansas, 1994), p. 173; Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University, 2001), pp. 407-448; Lauren Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures*, pp. 141-142, 150-151.

44 Jeremy Clarke 在中國天主教聖母研究的專著中，採用阿諾德的研究，相信早期方濟會及揚州墓碑的關聯，以及對西安聖母像的解釋，見 Jeremy Clarke, *The Virgin Mary and Catholic Identities*, pp. 15-25.

45 John W. O’Malley and Gauvin Alexander Bailey, eds., *The Jesuits and the Arts 1540-1773*, p. 338.

46 Ross Grossman, “Chinese Scroll Shows Christianity’s Spread,” *Times Record News*, January 16, 2008. 原文爲：“among the oldest visual evidences of Christianity in the Far East.” 以上簡短報導並無頁碼。

47 而且，阿諾德的母本認定也存在問題。她認爲母本是在羅馬大聖母堂但另一名稱的聖母聖像：S. Maria dei Populi，譯爲人民聖母，而這個聖像實是在另一羅馬教堂中：S. Maria del Popolo（此爲正名，阿諾德的標題，人民一字是複數形）。在羅馬大聖母堂的就是羅馬像，並非其他，見 Lauren Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures*, pp. 34, 150.

作爲天主聖母。這種多元性，遠超出傳教士所能掌控的基督宗教圖像學。沒有更多的方濟會傳教遺存得以讓我們重建任何聖母像的歷史，現存文字紀錄也多來自方濟會北京傳教區，既非揚州，也並非西安。這幅西安像的確可能身屬兩種圖像認定，而唯一確定的事，就是它與羅馬像圖像表達上的緊密關聯。西安像與羅馬像對照的形似，更支持它的母本可能來自羅馬像，因此筆者認爲天主教聖母圖像引入中國，還是應該從晚明以降的耶穌會士談起，才有具體的歷史脈絡。不過，于君方和阿諾德研究所提出的觀音問題有其創見，而觀音／聖母圖像的交融或互用，或許是中、歐文化交流史上最迷人也最難解的問題之一，它牽涉到民間的在地化及多元詮釋。再者，羅孚認爲唐寅是僞簽的推論，其實與他相當熟悉唐寅畫作有關。在他的田野報告中，提到收藏五幅唐寅畫作原作和其他仿本，因此對鑑定唐寅的作品相當有信心。[48]現今羅孚的唐寅收藏，主要在紐約的美國自然史博物館（American Museum of Natural History, U.S.），標題爲「羅孚中國之行」〔Laufer China Expedition (1901-1904)〕的特藏中。這個收藏共有 6,500 多件各種不同的文化和工藝物件，就筆者初步了解，唐寅確實是列名其中的一位顯著的中國畫家。[49]因此，羅孚費力地說明西安像唐寅僞簽的可能性，再加上其母本應是耶穌會士帶來，所以年代應該比唐寅晚等條件，西安像與耶穌會的關係就更具有說服力。

西安像跟羅孚有關的線索還有一件，就是同在菲爾德博物館藏有一件觀音立像卷軸，題記爲康熙三年（1664），爲羅孚 1901 至 1904 年在中國所得。而這幅像傳言是複刻吳道子（約 689-785）的觀音畫像而在西安製作的。吳道子因爲畫藝精湛受到推崇，唐玄宗時（712-756 在位）被引薦入京，因此在當時的長安流傳吳道子畫觀音的傳說或傳統。到了十七世紀，還能再度看到其畫作的複刻或拓片的製作，可見與吳道子名聲相連的觀音圖像傳統，在西安一地

---

48 Berthold Laufer, “The Chinese Madonna in the Field Museum,” *The Open Court*, pp. 3-4.

49 舉例而言，五件唐寅畫作在此收藏中的編目號分別爲：70/4548、70/9942、70/11417、70/11418、70/11977。

仍很有影響。[50]然而，在這件十七世紀拓片上所見的觀音圖像，是遵循嚴謹正統的佛教觀音圖像特徵，觀音雙手交疊，姿態安詳立於雲端，而服飾線描跟雲彩一般流暢，頭冠有一尊坐佛。比較西安像，各項特色截然不同，但它可以作爲西安一地觀音圖像和信仰流傳的輔證。中國著名的宗教圖像或是寺廟中的圖像，用石刻方式仿製後再以紙本拓片流傳，在中國是很普遍的現象。Marsha Weidner 就提過，這類對宗教圖像普遍的做法，是因爲一般皆相信仿本具有與母本完全一樣的宗教效能。[51]這點與歐洲當時對聖像複製或仿本的想法是雷同的。

再者，西安像有一項中國化的做法，值得在聖母像的世界史脈絡中比較分析：女像和小兒分別著米白色和紅色外袍，衣裝顏色與羅馬像有明顯差異。這個做法類似同時的美洲聖母形象的作法——經常以在地媒材製作、穿上地方材質的衣服、或加上特殊當地元素的裝飾等，由這些物質面向顯示出不同於當時西班牙的聖母像。其實即使在聖母崇敬很普遍的歐洲，聖母仍經常以著本地服飾樣貌示人，服飾似乎變成一種區別的標誌。[52]在美洲，從物質上做文化調適，再轉移至精神上和宗教上的認同，似乎是相當被認可的效果。部分美洲聖母像也在人物面容上替換歐洲樣貌，而衣著上的改動，通常比面貌更爲明顯。然而，這個衣著裝飾特色更動的意義，可溯及瑪利亞信仰流傳歷史的一個特質，即信仰的物質層面。Hans Belting 曾論述東正教會早期歷史中聖母圖像的一些特徵，如爲其戴上花圈、皇冠，或使其裝扮類似眞人，這些物質層面的更動一直是瑪利亞信仰和圖像製作的長期傳統。[53]在十六世紀的美洲，特別在雕像上，爲新作穿上在地織品，似乎反映地方工匠在製作時的自主權，因爲雕像主體通常是由歐洲傳教士依照歐洲母本予以指導製作，而著裝和裝飾則由工匠就地取材爲之。這部分的在地主導應該頗爲流行，因此導致 1585 年羅馬教會第三次

50 Chün-fang Yü, "*Guanyin*: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara," in Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law*, pp. 241-245.

51 Chün-fang Yü, "*Guanyin*: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara," in Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law*, pp. 241-244.

52 Suzanne L. Stratton, The Immaculate Conception in Spanish Art, p. 37.

53 Hans Belting, *Likeness and Presence*, p. 48.

墨西哥公會（Third Mexican Provincial Council）明令禁止將圖像著裝，一方面可能是對太過寫實形象的焦慮——似乎穿得越像在地人物，就越為寫實；另一方面，擔心在地織品服飾的使用效果，會與傳遞天主教旨意產生混淆。雖然如此，在地化著裝之舉一直都存在，另外還包括為木雕戴上鉛面具，或鑲嵌入玻璃眼珠，或製作假髮等，在巴西和南美州北部（後來的新格蘭納達省（Viceroyalty of New Granada），約今哥倫比亞）特別流行。[54]物質層面過度發展的結果也可能像安地斯聖母（Andean Madonna）之例——聖母轉變成一個不重要的人物，特別是非教徒的安地斯原住民，更被在地化的儀式與各式媒材製作的服裝和裝飾所吸引，即使是教徒也在禮儀上轉向物質層面的強調。[55]教會的禁令說明了某種程度的控制意圖，也代表宗教圖像的物質性改變可以相當程度影響人們對於宗教的理解。

這些美洲案例提供一個觀察中國聖母／觀音圖像的視角。西安像明顯的外著更動，就是一種在地有意識的做法，若進一步意欲將之轉為道地的中國聖母，則超越僅僅挪用觀音圖像之意。1924 年，中國全國主教會議宣布的標準中華聖母像，以及當時流傳的幾件中國聖母圖，面容是否完全是中國人物形象，或許還存在不確定的解讀，但聖母聖子的服飾，卻是很明顯的中國宮廷服飾風格（附圖 10）。魏揚波等過去的研究都主要集中在從人物面容轉變的問題討論圖像的漢化。[56]但或許服飾外在條件的改變，就已經達到一種聖母像的「漢化」，也就是一個「完全在地的」聖母。這是本文將西安像放在世界史脈絡中分析之一例。

---

54 Marjorie Trusted, *The Arts of Spain: Iberia and Latin America 1450-1700* (University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2007), pp. 164-170.

55 Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), pp. 28, 204; Carol Damian, *The Virgin of the Andes: Art and Ritual in Colonial Cuzco* (Miami Beach: Grassfield Press, 1995), p. 31.

56 宋稚青，《中華聖母敬禮史話》（臺南：聞道出版社，2005）; Jean-Paul Wiest, "Marian Devotion and the Development of a Chinese Christian Art during the Last 150 Years," 收入《基督宗教與近代中國》，頁 187-221。

四、觀音與救世信仰

觀音或觀世音（Avalokiteśvara），若稱為中國佛教最知名的菩薩，或許並不為過。他的宗教特質主要在於慈悲和救世。在早期佛教的圖像表達中，常見觀音與大勢至兩位菩薩共同側侍無量壽佛，後來觀音發展為顯著的獨立信仰，最有特色並在地轉化最成功的，就是中國的女性化觀音。在印度、西藏、東南亞、和大約唐以前的中國，觀音一直是年輕王子形象；除了中國，其他地區的觀音常與皇室結合，與該地國王角色神祇化的發展產生關聯。在柬埔寨、越南和爪哇，觀音被稱為世界之主（Lokeśvara; Lord of the World），因此很自然地與國王角色認同互通。從南亞、東南亞到中國、日本和韓國，觀音信仰的普及使西方學者曾稱其為「半個亞洲的信仰」（“The Cult of Half Asia”）。[57]而于君方則稱，觀音是唯一一位佛教神祇成功地變成真正的中國女神（goddess），「中國化」和「女性化」兩個特質，也是後來日韓越南等地觀音信仰的基礎。在亞洲女神中，觀音絕對是跨國和跨文化的宗教名人。[58]當美國 1970 年代女性運動發展時期，亞洲宗教的女神信仰被相當程度地關注。當時女性主義者認為西方宗教的一神體系是「男性的」，基督宗教的救世主在實質角色和視覺表達上從來皆是男性，亞洲的女神傳統可以提供另類性別的宗教信仰需求選項。[59]當十六世紀天主教的天主以救世主的身分來到中國，天主與女神觀音實有雷同的基礎，而天主聖母是否曾促成這個比較架構的發展呢？

耶穌會首部中文聖母傳記《聖母行實》（1629），首次系統並大量傳遞聖母「靈驗」和「奇蹟」層面的意義，其理由為：

---

57 Chün-fang Yü, Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara, pp. 1-3.

58 Chün-fang Yü, “*Guanyin*: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara,” in Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law*, p. 151; Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, p. 1.

59 Deepak Shimkhada and Phyllis K. Herman, eds., *The Constant and Changing Faces of Goddess: Goddess Traditions of Asia* (New Castle, U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2008), pp. ix-xi.

> 自聖母始胎，以迨升天，其間功德，為諸賢所讚美者，前論已略析矣。茲述其所顯異跡，令人知所當趨，與所當避，以致欽崇之全功，獲聖母之寵于不替焉。聖母至慈至靈，時感時應，其靈驗聖跡，古今聖賢筆紀未能罄述。[60]

這樣的說法是爲藉由異跡表明聖母應被崇敬之由與靈驗之所以然，而非說明聖母與天主之關係，此顯示聖母信仰在民眾的層次單獨發展的可能。若如李奭學所言，受中國觀音影響，聖母才有賜子的宗教功能，則《聖母行實》引介聖母靈驗和奇蹟的女神化作法，是否有可能也受到觀音的影響？天主教聖母自身是母親，然教義中無原罪受胎有超出俗世母生子的神聖意涵，但歐洲的聖母信仰特徵並不在賜子。觀音是菩薩，本是以朝向佛陀涅槃境界爲最終依歸，在中國觀音圖像從約十二世紀左右轉爲女像，再發展出送子和白衣觀音，此種信仰對信徒有賜子的人間意義，但觀音卻從不是人世母親。又如于君方所論，觀音因爲有變異之能，因此性別問題不應是其角色的重點，聖母卻永遠是女性，兩者差異頗大。[61]聖母之名應是指能引導信徒進入耶穌救世和天主之意，但在中國出現能賜子的獨特性，顯示她朝送子觀音的信仰層次轉化。再者，于氏雖然指稱觀音在中國發展成爲一位眞正的女神，但她也依據佛教教義提醒我們，觀音與性別區分的議題無關，因爲他沒有性相，是中性的，只有在中國脈絡的文獻中，特別是在民間佛教和民間信仰的層面，出現以女神視觀音的發展。所以本文指稱的女神觀音，是指在中國民間宗教脈絡下發展的觀音信仰，至於這個女神傳統與正統佛教之間的衝突或關係性，非本文所能及。關於民間宗教的女神觀音背景，以下將再詳論。

在佛教正統的《法華經》和《華嚴經》中，觀音救苦救難的能力是其顯著的特色。有趣的是，也有學者曾經推測，在印度佛教發展的三世紀，觀音開始

60 〔明〕高一志，《聖母行實》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1966），冊 3，卷 3，頁 1a-b（總頁 1421-1422）。

61 Chün-fang Yü, “*Guanyin*: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara,” in Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law*, pp. 169-175; Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation*, pp. 293-310.

具有救世主的身分特徵，這非常可能是受到早期基督宗教的影響。據 Alexander Soper 的研究，在觀音成爲無量壽佛之子的論述中，他是坐侍在其父（無量壽佛）之側，和他的同伴大勢至菩薩共同承接並執行其父的工作，而亦是爲了人類的救贖來到人間，觀音就代表一個世俗身分的再生。以上類似基督宗教三位一體的觀念，到降生救世，觀音的角色就像耶穌。Soper 還提出，耶穌既是神又是人的雙重性格，影響觀音的理論發展，絕非隨意或偶然，雖然作者沒有進一步地論證這點，但卻似乎暗指到三世紀爲止，耶穌神人共性及降生的宗教理念，很可能隨著早期基督宗教傳播到印度而發生影響。[62]

在中國，特別是從宋代以來的中國化和女性化的觀音，對救世和慈悲性質的強調，和在大眾民間層次上連結救世與靈驗的宗教目的，成爲中國觀音信仰的核心，甚至影響了周邊地區。救世的部分，在上述的正統經典中已有，而這些經典在宋代之前都已經在中國被翻譯。可能隨著後期關注都集中在觀音作爲女神的單一性，他與無量壽佛的父子關係就不再是重點。然而降生的主題也並非完全消失，在民間的觀音信仰中，觀音爲世俗女子而升天，或作爲玉皇大帝的女兒長住普陀山，都以降生或升天的形式，存留在觀音的角色形塑中。這類觀音乃世俗女性出身的故事，最早應從妙善公主的傳說開始。起於河南香山的妙善故事中，妙善就是觀音的化身，並降生而爲人世救主。約十二世紀開始流傳的妙善／觀音傳說故事，就是觀音最早在中國女性化形象的文字紀錄。中國稍晚發展出的白衣觀音或南海觀音，其圖像的源起和信仰的內涵，大多不見於正統的翻譯經典，而是各式佛教本地化的經典，包括稱爲「寶卷」的一類文本，是提供宋代以來中國化和女性化觀音的相關論述最重要的史料。在這些文本中，觀音常是貞女，如聖母瑪利亞，信者有夢見觀音者，或觀音執行神蹟的靈驗等，是各種形式但類似描述的一些共通特徵，亦顯示觀音信仰的基本內涵，

62　Alexander C. Soper, *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China* (Ascona, Switzerland: Artibus Asiae Publishers, 1959), pp. 156-157。Derek Gilman 在中國象牙雕的研究中注意到 Soper 的觀點，見 *Chinese Ivories: from the Shang to the Qing* (London: Oriental Ceramic Society, 1984), p. 51.

而晚明也是大量的寶卷和地方經典刊印出版的盛期。[63]就如宋剛所言，明末觀音女神救世信仰的普及爲聖母信仰的引進提供一個有利的環境。[64]若更精細地以「救世」觀念來分析，其作爲觀音信仰在地化的宗教條件，則是呼應耶穌（天主）的角色。過去多以觀音及聖母的類同——大部分也來自於其圖像上的互融或借用——來作爲觀音與天主教互動的最顯著現象，但以救世的特徵而言，天主教信仰可以挑戰並取代觀音的應是天主，而非聖母。

天主作爲降生救世主，直接挑戰女神觀音。以觀音作爲對比對象，可見於以下兩個資料。第一是艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）在 1637 年於福建晉江出版的《天主降生出像經解》（簡稱《出像經解》）。艾儒略在 1635 年於福建晉江先出版《天主降生言行紀略》（後簡稱《言行紀略》），1637 年《出像經解》於同地出版，兩本應是一文一圖的整合著作，亦即福音書的簡縮翻譯本。艾氏亦在前言稱爲「萬日畧經」，「萬日畧」是義大利語 Vangelo（Gospel）的音譯，文中小註解爲「好報福音」。[65]然艾氏似乎知道中國讀者不易懂「萬日畧」三字，因此這兩個文本以及它們的很多版本，都採用「天主降生」爲主要稱呼。艾氏從原來母本的 153 張版畫挑選整合成《出像經解》的耶穌降生事蹟故事，存世第一版的版畫數，除去標題頁的天主像共 50 張版畫，也就是 50 段耶穌生平故事。以內容來說，這 50 張版畫是自成首尾完整的耶穌降生故事。換言之，是有意識地挑選母本的三分之一來編輯成較小型的版畫冊。歐洲原本是大部頭的書，中國版的《出像經解》則變成一般大小的版畫冊，閱讀上方便很多。雖然從內容的分析來探討圖像數目的緣由本應更爲具體，但這個數字卻有些許與觀音的聯想。這點引導到第二件資料。

63 以上關於觀音信仰的背景，參閱 Chün-fang Yü, “*Guanyin*: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara,” in Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law*, pp. 151-182; Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*.

64 Gang Song, “Between Bodhisattva and Christian Deity: Guanyin and the Virgin Mary in Late Ming China,” in Deepak Shimkhada and Phyllis K. Herman, eds., *The Constant and Changing Faces of Goddess: Goddess Traditions of Asia*, pp. 101-120.

65 〔明〕艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編（下略編者），《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002），冊 4，頁 23。

在傳世的觀音故事中，《法華經》言觀音 32 或 33 變（化身），而《華嚴經》則是善財童子參訪 53 位善知識得道者的經典來源，善財是約唐代之後觀音的主要侍從，宋代之後觀音的故事及圖像就有善財童子及龍女或妙善公主，兩個一男一女的小童隨侍，並逐漸發展定型。據《華嚴經》，善財參訪的第 28 位善知識就是觀音，而觀音即被塑造爲一位救苦救難的救世主，角色跟《法華經》中類似，而急難時呼叫觀音也在這個經典中確立。到明代，當觀音信仰普遍流行於社會各階層時，《慈容五十三現》或《善財童子五十三參》的觀音版畫圖像冊廣受歡迎，此處 53 現或參的對象已經全部是觀音，而這個數字最初是從《華嚴經》來的，只是轉變成僅有觀音的 53 示現，就是觀音的 53 種變身。在正統佛教經典中，觀音能夠變身，是指觀音可依據所教化的對象而示現爲對方，即《法華經》中〈觀世音菩薩普門品〉所言：「應以長者、居士、宰官、婆羅門婦女身得度者，即現婦女身而爲說法」，這也是佛教正統經典中唯一提到觀音變爲女身的紀錄。[66]因爲版畫普及的民間脈絡，《慈容五十三現》這類主題的轉化和圖像的來源，跟寶卷類的文本很有關連，或可說是一類非正統經典的中國化再詮釋。[67]而目前流傳的《慈容五十三現》，第 51 現是一位西洋外貌的男性，不論在面容及服飾上，這個「西洋」特徵的認定，應無疑義（附圖 11）。而此人物身旁，不論是插瓶柳枝、敬拜少女或善財，幾乎就是指中心人物爲觀音。此觀音圖像右上角還可見半身鳥從天而下，是觀音圖像中的白鸚。[68]雖然西洋男性出現在觀音圖譜的現象早被注意，但囿於沒有進一步的資訊，很難對其做任何解釋。學界一般認爲，晚明以來傳教士活躍於開放的

66　此處〈普門品〉引文和相關討論，參考：妙境長老，《觀世音菩薩普門品講記》（New Mexico：法雲出版社，2004），頁 142-191（引文在頁 189）；聖嚴法師，《觀音妙智：觀音菩薩耳根圓通法門講要》（臺北：法鼓文化事業，2010），頁 49-87。本人特別感謝匿名審查者提供此書目。

67　〔明〕丁雲鵬等編繪，《明代木刻觀音畫譜》（上海：上海古籍出版社，1997）；內田啓一，〈観音五十三現象について〉，收入青木茂、小林宏光編，《「中国の洋風画」展——明末から清時代の絵画・版画・挿絵本》，頁 336-354。

68　《中國歷代觀音文獻集成》收有另幅西洋男性像，亦是放在第 51 現，雖人物姿勢雷同，但面容明顯不同，右邊空白處甚至多了一個石造禮拜台，上面有香爐及一小器皿。比較一般所見的版本，這件或是再摹刻的，從男性衣紋的比對可看出兩者的不同，見濮文起執行主編，《中國歷代觀音文獻集成》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1998），冊 6，頁 279。

社會文化中，來自外國的畫像可能被轉化為另一類觀音圖像的一種母本，只能說是晚明豐富多樣視覺文化的合理結果。較早研究認為此一西方男性圖像就是來自當時傳教脈絡的耶穌像，而年輕學者高睿哲仔細考證此幅與歐洲國王肖像畫的關聯，似乎更具說服力。[69]然而，《慈容五十三現》或《善財童子五十三參》雖出現於明末，但現存大多為清初版本，高睿哲考證的歐洲國王肖像可能母本，亦是 1655 年之後，所以第 51 現的西洋外貌觀音亦有可能起自清初。雖然這牽涉到現存版本的訂年認定，起源於明末或清初皆有可能。[70]不過，筆者認為在晚明多元視覺文化的氛圍下，西洋圖像的引入與圖像的脈絡似乎更為契合。假設《慈容五十三現》說明觀音與西洋圖像可能有過的互動，則其圖像數目是否可能間接影響《出像經解》呢？《出像經解》若加上標題頁的天主像，總共就是 51 張圖，作為耶穌生平故事畫的首尾完整版，也可以說是在表達天主的 51 個示現。若是如此，天主是類同於觀音的。

關於天主示現的觀察，《出像經解》標題頁的題記詩，正說明天主降生「形象」之意：

> 立天地之主宰，肇人物之根宗；推之于前無始，引之于後無終；稱六合兮無間，超庶類兮非同；本無形之可擬，乃降生之遺容；顯神化以溥愛，昭勸懲以大公；位至尊而無上，理微妙而無窮。[71]

「本無形之可擬，乃降生之遺容」不但指明天主降生之形象，也解釋了傳教士賦予聖像的宗教意義及重要功能──圖像驗證天主的降生及人性。而天主示現也表現在此書標題的「出像」二字。在許多晚明民間佛教或其他教派的書籍，或通俗小說，均有豐富圖像或插圖，常在標題中採用「全像」或「出像」一詞，

---

69 李玉珉，〈中國觀音的信仰與圖像〉，收入氏主編，《觀音特展》（臺北：國立故宮博物院，2000），頁 38；高睿哲，〈清初觀音畫譜《慈容五十三現》版畫研究〉（臺北：臺灣師範大學藝術研究所碩士論文，2006）。

70 除了參考以上高睿哲和內田啓一的研究，提到明末訂年還有以下：丁雲鵬等編繪，《明代木刻觀音畫譜》，頁 109；中國美術全集編輯委員會編，《中國美術全集．繪畫編 20：版畫》（上海：上海人民美術出版社，1988），頁 57。

71 〔明〕艾儒略，《天主降生出像經解》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 3，頁 529。

如《新刻出像音註觀世音修行香山記》（明萬曆間刊本）、《新刻出像增補搜神記大全》（金陵唐氏富春堂明刊本，羅懋登 1593 年序）、《新刻出像官板大字西遊記》〔明萬曆 20 年（1592）金陵世德堂刊本〕、《全像觀音出身南遊記傳》等。這一類書多爲民間流通，文字圖畫淺顯易讀，所刻人物，平凡與神祇皆具。中國人對神祇人物的降生概念並不陌生，《出像經解》表示「天主」降生可以在「出像」文類中找到位置。而上述例子中，就有兩本觀音的「出像」，也就是觀音的生平和成道故事圖畫書，跟《出像經解》的文本性質相同。[72]當《出像經解》有可能被理解爲如觀音一般神祇人物的故事，則在這個理解的過程中，或許產生一種概念上的等同或類比。那麼在這類文本中，觀音和天主可否隱喻一種互動？天主要挑戰觀音的地位，並借用其圖像學和宗教性，而天主亦是一個救世主，若天主變成觀音的一種變身之後（如《慈容五十三現》），是不是可以取代後者？這個類比思考，有兩種可能：第一、天主既然可以作爲觀音的變身，則這是合理化這位新來的宗教人物也具有觀音等同的功能和地位；第二、然《慈容五十三現》是佛教文本，應該是以觀音的立場表示吸收了耶穌，因此天主若作爲觀音的變身，可能反而隱含其被觀音的宗教性吸收，因此更可被觀音取代。這兩個思考都以中國觀者的角度來說。

再者，對艾儒略著作的降生與救世意義進一步說明。在《言行紀略》的凡例說明中，艾氏解釋：「天主降生名號，一曰耶穌，譯言救世者。一曰契利斯督，譯言受油傳也。」然後進一步提到：「按唐景教碑，論天主降生曰，景尊彌施訶，戢隱眞威，同人出代。」[73]這段引用景教碑文的語句，在稍後出版的《景教流行中國碑頌正詮》中解釋如下：

> 彌施訶：吾主聖號也，譯言天主先許降生救世主也，此乃天主三位之一，第二位聖子，為昔人攸望降來救世之主。

72　關於中國民間宗教部分特徵，可參見侯杰、范麗珠，《世俗與神聖：中國民眾宗教意識》（修訂版）（天津：天津人民出版社，2001），頁 67-73。

73　〔明〕艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 4，頁 36。

戢隱真威，同人出代者：言天主降世之時，斂藏聖威，出世如人。[74]

《景教流行中國碑頌正詮》是由耶穌會士陽瑪諾（Manuel Diaz Jr., 1574-1659）註解，陽瑪諾序文作於 1641 年，1644 年在武林天主堂（杭州）出版，或名《唐景教碑頌正詮》，是對《大秦景教流行中國碑頌并序》的註解。景教碑豎立於唐德宗建中二年（781），後於明天啓三年左右（1623）出土於西安，陽瑪諾《正詮》之作是首部對該碑進行研究的漢語註述，也是耶穌會士以「正詮」之角度，對一個屬於天主教異端的聶斯托利派（Nestorianism）教義，提供天主教立場之「正確」解釋。[75]耶穌會士對此極爲重視，過往學界的推論，認爲傳教士欲藉此表明教會早已到中國的事實。艾氏在《言行紀略》中已經正式引用碑文，他也是陽氏此作的三位校訂者之一，並在他値會時准刊，可見他對連結中國景教與羅馬天主教義所作的努力。這或許不令人意外，出版《言行紀略》和《出像經解》是晉江「景教堂」，雖然我們沒有這個教堂或教會進一步的資訊。徐光啓（1562-1633）〈景教堂碑記〉和李之藻（1571-1630）〈讀景教碑書後〉（1625）二文，都是此碑被發現不久後耶穌會社群對其高度感興趣的明證。上面「彌施訶」，一般認爲即翻譯自「彌賽亞」（Messiah），原意即是人類的救世主。艾氏及陽氏一致地以「天主降生」總結這個指稱的意義，就是救世主，而陽氏的註解更以「三位一體」的定義來解析。所以從景教碑出現後，這些資料可以視作耶穌會士和信教者，不只以景教作爲天主教在中國古代的歷史根源，更以「彌施訶」來連結對天主降生救世的合理化說明。若艾氏的出版主要欲解釋天主降生和景教的彌施訶，則景教的運用便成爲這兩本著作出版的理由。祝平一對陽氏文本的研究有力地指出，傳教士若具備天主教在中國歷史發展的根源，就可以免除被視爲秘密教派的異端眼光——或許這也顯示視天主

[74] 〔明〕陽瑪諾註，《景教流行中國碑頌正詮》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》（臺北：臺灣學生書局，1966），冊 2，頁 22b（總頁 696）；吳昶興編注，《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》（臺北：橄欖出版有限公司，2015），頁 293。

[75] 吳昶興編注，《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，頁 238-242。

教為秘密教派是此時的一種認知，這點下文將再討論。祝平一更根據對碑文及陽氏文本的分析，進一步質疑耶穌會士可能不知道景教其實是聶斯托利教派？[76]

因此，若天主降生等同於耶穌和救世主的定義，天主降生救世是這時期耶穌會天主教教義的核心，那麼耶穌會士確實是以「基督中心論」（Christology）為主，則聖母在其中的相對角色不應該被混淆。

五、西安、北京和九蓮聖母

本節嘗試追索聖母與觀音在圖像和內涵上的幾種交錯互動。景教碑被發現於西安，徐光啓〈景教堂碑記〉提及自利瑪竇來中國，「莊嚴祠宇，崇奉聖像，使聞風企踵者，瞻仰依歸也」，而山西絳州「景教堂」亦「崇嚴像設」。對於耶穌會在山西的第一個傳教重鎮、西北倡導天主教之始的絳州而言，景教碑毋寧是一個「祥瑞」。[77]此文據信在碑記出土後不久所寫，而山西傳教區不過早幾年開始，即艾儒略於 1620 年首到山西，繼之高一志（Alfonso Vagnoni, 1568 或 1569-1640）於 1624 年到山西，1633 年到陝西，之後來往兩地。Etienne Faber（1597-1657）於 1632 年到山、陝，約 1635 或 1640 之後去西安。中國士人教徒王徵（1571-1644）為陝西人，在西安建了教堂，並於 1634 年左右成立了仁會，撰述仁會會規。[78]《聖母行實》即為高一志所撰述，在絳州初次出版。《聖母行實》若是首次勾勒聖母神蹟的文本，則顯靈的概念是否特別在北方發展？毫無疑義，顯靈及神蹟是觀音信仰的顯著特徵。若聖母與送子觀音的關係在山、陝出現，是否是西安像出現的背景？《聖母行實》出版與上述山、陝的景

76 祝平一，〈《景教流行中國碑頌正詮》析論〉，「中央研究院明清研究國際學術研討會」，臺北：中央研究院近代史研究所，2017 年 12 月 18-20 日。

77 〔明〕徐光啓，〈景教堂碑記〉，收入徐光啓撰，王重民輯校，《徐光啓集》（臺北：明文書局，1986），頁 531-533；引言分別在頁 531 和 532。

78 Erik Zürcher, "Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and His "Humanitarian Society," in Jan A. M. De Meyer and Peter M. Engelfriet, eds., *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions & Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000), pp. 269-286. 這篇論文的附錄為作者對會規所做的英文翻譯。

教發現有地緣關係，但在景教中，聖母實際上絕不是一位重要，反而是隱晦的人物，因為聶斯托利派教義只認為她是「人母」，一位常人的母親，而非天主之母。[79]因此在景教文獻中，如最早提及聖母的中文經典《序聽迷詩所經》，僅介紹「童女末艷」，「末艷」為敘利亞語瑪利亞的音譯。[80]聖母在此僅為童女，並無天主教無原罪受胎和天后神聖性的意義。

再者，在耶穌會十七世紀及後來的發展，因地緣關係，山、陝兩地一直與北京傳教區有最主要的往來。《聖母行實》的三位耶穌會士審定者，龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）、羅雅谷（Giacomo Rho, 1610-1638）和湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666），皆於 1620-1630 年代在山、陝和北京活動。湯若望約在 1622 年後去西安，傳言著有《聖母堂記》，陳垣說曾見其抄本，但未見於其他著錄。[81]湯氏是這幾位傳教士中，在北京最有發展紀錄的，北京與西安後續發展的關係，可否從湯氏身上獲得觀察，還待研究。以上是對西安像之西安可能背景的探索。

本人欲提出另一位與觀音信仰有關的文人，作為部分觀音背景與接受天主教間的關連，以及一件曾被帶回羅馬的寶卷資料。

瞿汝夔（1549-1612）是利氏「最親近的中國友人之一」。瞿家，來自江蘇常熟，與天主教信仰的互動特別值得注意。瞿汝夔在 1605 年受洗，其子瞿式穀（1591-?）在 1620 年代後成為艾儒略在福建傳教的友人及幫手。瞿式耜（1590-1651），汝夔二弟汝說（1565-11623）之子，1623 年後受洗，曾為艾氏《性學觕述》作序。黃一農已深入研究瞿家與天主教的關係。瞿式耜為南明

79 關於此點簡潔的中文介紹，可見卡里斯托斯．維爾（Kallistos Ware），〈東方基督宗教〉，收入《牛津版基督宗教簡明史》，頁 94-96；鄧繼強，《聖母慶節及其神學》（臺中：聖化雜誌社，1970），頁 35-39。

80 轉引自吳昶興，《大秦景教流行中國碑》，頁 66-67，按《序聽迷詩所經》約為七世紀之作；川口一彥編著，《景教──シルクロードを東に向かったキリスト教》（東京：いのちのことぼ社，2002），頁 11、184-185；佐伯好郎，《景教の研究》（東京：名著普及會，1978），頁 671-710；A. C. Moule, *Nestorians in China: Some Corrections and Additions* (London: The China Society, 1940).

81 陳垣之說在 1930 年，轉引自顧衛民，〈中國的湯若望介紹與研究的回顧（1799-1992）〉，收入朱維錚主編，《基督教與近代文化》（上海：上海人民出版社，1994），頁 112。

品級最高的信教官員，其爲雙親所撰行狀，稱其中年後「莊嚴一大士像瞻禮焉」。雖然一般認爲汝說及式耜父子親近天主教，不過家族的佛教信仰也頗值得注意。大士像在中國語意多指菩薩或最普及的觀音大士，雖然黃一農推斷式耜在行狀提及父母早年均不喜佞佛，所以此處大士之稱或指天主聖母。這也是從聖母與觀音圖像類同之說推論而來的。[82]不過式耜著作中的佛教用語及角度很明顯，在 1627 年娶妾後又遠離天主教，與釋道更爲接近。式耜可以作爲一位在天主教及佛教信仰間轉換立場的例子。

瞿汝夔長兄汝稷（1548-1610）亦歷任高官，與汝夔早年相同，皆篤信佛教。汝稷在佛教史上最知名的事蹟，應該是與友人嚴道徹編著禪宗《指月錄》。他對觀音信仰虔誠的自述，被視爲是明末高官士人個人信仰的詳述史料。汝稷的自述附在《白衣大悲五印心陀羅尼經》（簡稱《陀羅尼經》）1607 年的版本後，描述他與友人圈對觀音及此經的信奉，崇奉觀音而得子則顯示此經的效能，他對觀音普應神蹟深信不疑，因此熱切地與友人們助印此經，並說明要附上一些神蹟故事，使其更廣泛地傳播民間。瞿氏的自述顯示士人圈的觀音信仰盛行於 1580 年代，而身任高官的汝稷也不諱言，在深受宗教經驗感動之餘，會對經典磕頭膜拜。[83]就目前所知，汝稷雖然並沒有親近天主教之舉，不過他對觀音的虔敬，不只在瞿家的佛教經驗中特別引人注意，還有一個重要的線索，是因爲《陀羅尼經》這類被視爲中國在地創造的「僞經」，在明末特別大量印行，而「陀羅尼」即指 dhāranī，是一種具有神力的誦念文。《陀羅尼經》經文內容特別著重白衣觀音送子之神力，因此誦念或助印此經皆可獲益。而此經的一個拓本，配合一幅觀音像，在羅馬耶穌會歷史檔案館（Archivum Romanum Societatis Iesu, 簡稱 ARSI）和梵蒂岡圖書館（Biblioteca Apostolica

82 以下關於瞿家所有討論，參考黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005），頁 33-64，312-322。最親近友人之引言在頁 33，而大士像之引言在頁 317。關於大士像爲聖母之推論，就瞿家天主教背景，李奭學亦同意此說，見李奭學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，頁 184。

83 關於瞿汝稷以及《白衣大悲五印心陀羅尼經》，參考于君方的研究，該研究最早認知觀音僞經類文本即寶卷的重要，並英譯出《陀羅尼經》經文和瞿汝稷的整篇自述，見 Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, pp. 126-127, 138-140.

Vaticana，簡稱 BAV）共藏有三件。這件圖文拓本，紀年 1630，左下角署名「佛弟子文啓華薰沐拜寫并勒」，右下角還有「京都印造」四字。圖中觀音坐於蓮池旁，有兩位小人物隨侍，並還有一女子抱子站於觀音身後（附圖 12）。上方經文部分則署名黃輝（1555-1612）所書，爲當時著名書法家。[84]觀音圖像風格傾向宮廷與華麗式，而「京都印造」四字或可猜測是來自北京或南京。[85]這幅圖文是否由耶穌會士帶至羅馬，已不可得知；是來自中國人贈與，或傳教士自身所獲，都留下想像空間——前者是否因爲中國人士覺得耶穌會的聖母或天主與經中的白衣大士很像，或耶穌會士爲何對此經文感興趣？另外值得注意的是，這份經文在萬曆時期大量印製流通，大約到 1600 年左右，多由信眾贊助出資，經常伴隨著信眾自身經歷神蹟的說明，這個現象表明觀音信仰在當時被高度地提倡。[86]

因爲萬曆的母親李氏皇太后對宗教圖像相當虔敬，萬曆將利氏送的兩幅聖母畫送給母親，其中一件爲羅馬像。李氏與兩種萬曆時期才出現的觀音經典有關：《佛說大慈至聖九蓮菩薩化身度世尊經》和《太上老君說自在天仙九蓮至聖應化度世眞經》。前者傳言是李氏於夢中所獲，萬曆於 1616 年印刻，並將此經獻給於 1614 年過世的母親，並尊榮她就是菩薩的化身。據說 1586 年開始，李氏已不止一次在宮中親歷蓮花忽然開花的異象，而後就有了獲得經典的夢。萬曆立碑紀念此一祥瑞，除了畫下被尊爲九蓮聖母的皇太后，也在此碑刻上畫

84 羅馬耶穌會歷史檔案館之兩件，檔案編號皆爲 JapSin IV, 30，細節可參看 Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue* (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2002), pp. 559-561.梵蒂岡圖書館的一件，檔案編號爲 Barberini Oriente 151 (4a)，尺寸爲 120 公分長、51 公分寬，比耶穌會歷史檔案館之兩件（133.5 公分長、56.5 公分寬，和 136.3 公分長、65 公分寬）略小。梵蒂岡圖書館的著錄見 Paul Pelliot, *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*, revised and edited by Tokio Takata（高田時雄）(Kyoto: Instituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1995), p. 5. 最早提及此羅馬所藏觀音圖文拓本，見 Hui-Hung Chen（陳慧宏）, "Encounters in Peoples, Religions, and Sciences: Jesuit Visual Culture in Seventeenth Century China," (Ph. D. dissertation, Brown University, 2004), pp. 84-86.

85 這類宮廷或華麗的觀音圖像風格與其演變，可參看 Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law*, p. 361.

86 Chün-fang Yü, "*Guanyin*: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara," in Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law*, p. 172.

立觀音，進一步詮釋李氏就是觀音的化身。1587 年後，在北京幾個寺陸續都有此碑刻圖經之舉。在原始碑刻上，觀音安坐於樓閣欄杆後，蓮池圍繞，竹林在後，善財（有的版本還加上龍女）在前敬侍（附圖 13）。基本上和耶穌會檔案館的拓片是同一類風格。這樣的風格和圖式並非北京萬曆碑刻的創舉，由這幾項特徵所形塑的白衣觀音圖像，在萬曆時期已然確立並被廣泛運用，應該也是十六世紀最流行的觀音圖式之一，所以萬曆立碑時便自然地採用。[87]既然耶穌會檔案館的《陀羅尼經》圖像與萬曆碑刻是同一式樣，而北京傳教區自利瑪竇後一直都有耶穌會傳教士活動，到 1630 年時，龍華民駐地作監督長。送回羅馬的《陀羅尼經》有否可能是在北京所獲？而以《陀羅尼經》和《佛說大慈至聖九蓮菩薩化身度世尊經》來說，白衣、送子、觀音和慈悲救世，是幾個關鍵詞。若從萬曆和其母的例子證明白衣觀音信仰和圖像學在北京的流傳，則西安聖母像模仿觀音的圖像線索是否與此同源？雖然以上幾點猜測暫時還無法證明，但因爲西安像女像著白衣且抱子，最可能產生的圖像解讀及理解就是白衣觀音。以上對西安像所作的推測，雖然因資料零星無法達到全面完整的推論，不過至少對西安像採用白衣觀音的背景，做了與耶穌會士身邊人事物有關的北京一地之相連聯想──羅馬像的複本傳入中國後，主要的藏地目前只知道是北京宮廷。雖然其他活躍於北京的傳教士也可能帶入其他複本或版畫，但西安像的母本來源有可能就是來自宮廷或北京。

耶穌會檔案館的《陀羅尼經》留有一段拉丁文題記，直指觀音角色即爲送子：

> Est dea Kwan-yin quae invocatur ut pueri habeantur: unde imago cum pueri etc. Infra sunt flores lotus supra datur invocatio superstitiosa. Est pulchra imago saeculi.[88]

87 Chün-fang Yü, Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara, pp. 144-148, 525.

88 這裡原文引用自 Albert Chan 的著錄，見 Albert Chan, Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, p. 560. 中文翻譯爲筆者自譯。

> 這是觀音女神，她被祈求如何擁有孩子：因此其圖像與小孩一起。在她之下是蓮花，（觀音）在上獲得迷信的祈求，是那時期的美麗的圖像。

以這段題記來看，若我們推想為傳教士所寫，雖然題記直指對觀音的宗教祈求主要為得子是「迷信的」，但稱讚圖像是當時的美麗女神。“pulchra”一字意指「美麗的」和「漂亮的」，而在天主教的圖像學裡，這個形容只用在聖母。有一類名為“The Virgin *Tota Pulchra*”之聖母，大約從聖班尼迪克（St. Benedict, 480-547）強調聖母童貞受孕開始，“Tota Pulchra”意指「全美的」或「最美的」（all beautiful or fair），來自《舊約》的《索羅門之歌》（*Songs of Solomon*）：“Tota Pulchra es”（「你是全美的」），以此讚頌童貞聖母，並被採用在聖母的禱告文（litanies）中。因此這個標題的聖母，陸續連結到聖母童貞和無原罪的內容和圖像。這類「全美聖母」經歷十二世紀極大的發展後，在十六世紀非常流行，上面所舉 Canisius 之《論無與倫比的聖母瑪利亞》書中的其中一例，即為此種圖像。[89]傳教士以讚頌聖母的詞來形容觀音，其間的相關聯想值得我們推敲。而這類無原罪聖母學中的《索羅門之歌》，和「啓示女性」來源的《聖經啓示錄》，屬於「類型學」（typology）預示的文本，亦即預示了後來聖母信仰發展的一些前導特質。然而在耶穌會活躍的宗教改革時期，在新教人士眼中，這兩類經典跟聖母信仰一樣，都可以歸類為「非正統」。這個文本性質，跟《白衣大悲五印心陀羅尼經》、《佛說大慈至聖九蓮菩薩化身度世尊經》和印度正統經典相比，情況相當類似。這類「非正統」佛教經文，就如于君方所言，是本土經典（indigenous sutras），是研究中國化觀音的主要資料，因為觀音的內容不再是由遠在印度的佛陀闡釋，而是以在地的方式被解釋。[90]觀音和聖母兩個信仰的發展，在這方面有類似的性質。

一般認為萬曆與其母推動了九蓮菩薩的信仰，而後九蓮菩薩更多見於白蓮教等被視為秘密教派的經典中。首印於 1523 年的《皇極金丹九蓮正信皈眞還

---

89 Suzanne L. Stratton, *The Immaculate Conception in Spanish Art*, pp. 17, 39-46; Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (New York: Vintage Books, 1983), pp. 121-133.

90 Chün-fang Yü, Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara, pp. 148-149.

鄉寶卷》，或籠統地稱爲《九蓮寶卷》，崇拜無生老母，並有三劫末世的觀念，是秘密教派眞正納入九蓮而系統流傳的經典。九蓮就是最高境界的龍華會，在那邊眾人已然得救——這裡又再次呈現救世的觀念。《太上老君說自在天仙九蓮至聖應化度世眞經》既跟秘密教派有關，也被認爲是道教的，換言之，已經不全屬於佛教經典，而開始與其他宗教系統揉合。明末無生老母的原型，或爲西王母，或爲觀音，或爲瑤池金母或王母娘娘，作爲人類創造者和救世者身分的意義與耶穌雷同。[91]九蓮信仰結合秘密教派，無生老母借用很多觀音的身分特色來定義其自身，明末觀音信仰的普及可部分地從秘密教派和寶卷中觀察而得。

明末之後，華北地區秘密教派興盛。耶穌會本身的紀錄不會提及與民間信仰的融合關係——大部分或表面上都是雙方對立的狀況居多。反而在中文史料裡可以看到將天主教與秘密教派等同看待的意見。《南宮署牘》記載萬曆 44 年（1616）8 月批准「燒毀無爲教《五部六冊》」，與當時官方追緝天主教和耶穌會士同時，是同一種斬除異端的態度。《聖朝破邪集》說：「夫其術之邪鄙不足言也，據其所稱天主，乃是彼國一罪人」，和「但尊奉天主，可以昇天堂免地獄」，對天主教的評價用詞與無爲教是一致的。[92]1639 年之《天學傳概》同樣提到：「欲以天主聖教與無爲左道同觀者」，作者目的是爲了辯駁，但也表示當時確實存在將天主教與民間教派並列的現象。[93]再者，Richard Shek 的研究指出，十六世紀開始的無生老母信仰是最知名的「另類道德宇宙觀」（alternative moral universe），亦是儒家正統之外的異端。以一個中央化的女

91　上述經典和無生老母，見 Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, pp. 146-148, 410-413; 鄭志明，《無生老母信仰溯源》（臺北：文史哲出版社，1985）；喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》（臺北：聯經出版公司，1994），頁 213-249。

92　〔明〕沈漼撰，《南宮署牘》（東京尊經閣文庫藏萬曆四十八年序刊本），卷 4，頁 25；〔明〕徐昌治編，《聖朝破邪集》，收入金城宇編，《和刻本中國古逸書叢刊》（南京：鳳凰出版社，2012），冊 32，頁 56-57、44。《聖朝破邪集》和《南宮署牘》皆不易見，前者最早可見有 1639 年版。

93　〔明〕黃鳴喬，《天學傳概》，收入鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（新莊：輔仁大學神學院，1996），冊 4，頁 1810。

神爲中心，無生老母信仰存在甚多不同的民間教派，它具體涵括一個救世救贖的想法，最有名的教派就是白蓮教。[94]

耶穌會士與儒家士人有諸多互動關係，從宗教傳播及文化史的角度來說，天主教提供明末中國一個新的宗教觀和宇宙觀。若從宗教傳遞及交流互動的面向來看，天主教的「競爭對象」就是儒釋道三教，或三教合一，或其他各式民間宗教和信仰。若採用歐洲漢學家柯若樸（Philip Clart）的定義：民間宗教傾向指有組織的宗教，民間信仰則指涉廣泛的地方或社群信仰等。[95]以明末而言，能夠救世的女神，最普及的信仰就是觀音和無生老母。田海（Barend J. ter Haar）曾經研究民間宗教如無爲教、大乘教與天主教之間的異同關係，而上述《南宮署牘》也提到無爲教。若無生老母提供女神中心一系的另類宇宙觀，則羅教一系的祕密教派在江南的流行，與耶穌會在此地區的大量活動，究竟有何關係，是很值得深究的課題。田海是唯一談過天主教在明末與秘密教派無爲教關係的學者。他最確切的證據是多起從上述教派轉信至天主教的例子，集中在明末江南地區的杭州及福建北方。而在多次教難時期，天主教常被官方類同於白蓮教，田海更早的研究中也做過一部分的分析。[96]田海認爲天主教進入中國後，與各式的新興宗教派別（new religious group）存在廣泛的互動及挑戰。他亦提出，天主教作爲一個組織完整的宗教，傳教士和羅馬教會不會認同在這樣的跨文化脈絡中被解讀爲類似民間教派的新興宗教。雖然此說有後設立場的推斷，但呼應明末傳教士與佛道兩教漸行漸遠，並與儒家尋求結合，天主教本於

94 Richard Shek, "The Alternative Moral Universe of Religious Dissenters in Ming-Qing China," in James D. Tracy and Marguerite Ragnow, eds., *Religion and the Early Modern State: Views from China, Russia, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 13-51.

95 柯若樸（Philip Clart）主編，《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》（臺北：博揚文化事業有限公司，2012），頁 IV；Philip Clart, "The Concept of 'Popular Religion' in the Study of Chinese Religions: Retrospect and Prospects," 收入魏思齊（Zbigniew Wesolowski, SVD）主編，《輔仁大學第四屆漢學國際研討會：「中國宗教研究：現況與展望」》（臺北：輔仁大學出版社，2007），頁 166-203。

96 Barend J. ter Haar, "The Non-Action Teachings and Christianity: Confusion and Similarities," 收入柯若樸主編，《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》，頁 295-328；Barend J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999; 1st edition in 1992).

儒家正統的立場，而不可能與民間秘密宗教有任何牽連，這也相當程度影響研究者的視角。近年來已有具體研究觸及耶穌會士與佛道兩教的可能互動。[97]我們應該超越以儒家正統來觀察耶穌會的視角，甚至可以進一步探討耶穌會與民間宗教和信仰在明末時期的曖昧關係。

六、結語：從羅馬像看中國聖母信仰的特質

本研究從羅馬像和其複本流傳的世界史，也從中國仿製西安像的出現，說明天主教聖母像在中國與世界流通的意義。希冀這個研究視角可以讓中國的聖母／觀音雙圖像問題獲得一種適切並有用的解釋和比較。以目前所知與耶穌會有關的聖母像來說，這種視角似乎唯有在羅馬像的脈絡下才可能運用，它確實因耶穌會的有意複製，而有特定可追溯的流通傳教網絡，其他類型圖像還無法擁有如此具體的特點。由羅馬像來研究中國聖母的最大意義，在於西安像呈現的視覺表達方式與其他文字史料表明聖母與觀音兩者混融的現象，有助於我們理解聖母／觀音雙圖像學的問題。到底聖母和觀音在中國曾發生什麼樣類同的互動，成為了解明末以來中國天主教聖母不得不面對的議題。

過去西方學界多從聖母／觀音的形似來理解這個現象，甚至認為耶穌會士有意地使用了觀音。Craig Clunas 即認為因為觀音信仰的普及，而中國東南沿海亦接近觀音聖地普陀山，大量的女神抱子象牙雕刻確實特別出產於此地，而西方聖母像與此具地緣性，可能因此影響了觀音的圖像。反之，Clunas 也認為

97　古偉瀛，〈從羅明堅到利瑪竇：早期教會詞彙中譯的演變〉，「跨國界的文化傳釋：東亞各國間的文化交流跨學科研究計畫」講論會，臺北：臺大文學院，2013；古偉瀛，〈啼聲初試：重讀羅明堅的教會詞彙〉，收入姚京明、郝雨凡編，《羅明堅〈中國地圖集〉學術研討會論文集》（澳門：澳門特別行政區政府文化局，2014），頁 242-261；Ronnie Po-chia Hsia, "The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China," in M. Antoni J. Üçerler, S. J., ed., C*hristianity and Cultures: Japan and China in Comparison 1543-1644*, pp. 30-40; 夏伯嘉，〈宗教信仰與夢文化：明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究就所集刊》，第 76 本第 2 分（2005 年 6 月），頁 209-248；Liming Song, "Two Daoists Who Encountered Matteo Ricci in Nanjing: Xingshenzi 醒神子 and Li Chedu 李徹度," *Sino-Western Cultural Relations Journal*, Vol. 37 (2015), pp. 1-11.

耶穌會士因此易於強調聖母抱子圖。[98]Gauvin Bailey 則從耶穌會傳教藝術的角度，直指利氏有意運用聖母／觀音合一或混淆的現象，也因此聖母像在中國相當普遍。[99]不過，這些因果解讀易淪入雞蛋相生的無解中，並且大部分都是推測。西安像在中國圖像或視覺論述中女性人物抱一小孩的立像，最接近的即是白衣或送子觀音。明末信教士人楊廷筠（1562-1627）有兩段紀錄，是具體指出聖母與觀音互通狀況的最早史料。[100]楊氏的目的當然爲了解釋兩者的不同，並強調不可等而觀之，不過他的紀錄也剛好證明聖母與觀音的混淆認知應該非常普遍，在信教文人的寫作中，已經成爲一個中國天主教護教寫作（apologetics）的明顯主題。然若只透過楊氏的文字紀錄，我們並無法具體掌握聖母／觀音混淆或融合的實際文化交流樣貌，而西安像的圖像特徵則透露出更多文字史料以外的細節。除了上述對外著改動的討論外，西安像的女像還擁有唯一的頭光，與羅馬像同時在聖母及聖子耶穌身上皆得見者有所不同，這兩點物質性的改變都有重要的線索：後者即說明西安像是把聖母抱子像的焦點轉移成單一女像，這與觀音圖像學吻合，因此易於在視覺上視其爲一尊白衣觀音像，聖像神祇人物之神聖中心移轉，其實是一個很大的更動。西安像具有聖母／觀音的雙圖像認定，然而在兩者的「同」中，這是一個非常重要的「異」。

以上就聖母與觀音之外在和內在的形似、混融，甚至是質變的討論，使我們有可能超越影響說的解釋，並更多地觀察耶穌會士與民間宗教和信仰的互動。它們比過去所知更爲密切，關係更爲複雜。這點或許可增進我們對中國天主教發展的不同了解。自明末以來，在中國第一次最大量翻譯和解讀聖母的時期，聖母／觀音雙圖像的相關脈絡，提供信仰層面和觀者角度的跨文化解讀，

---

98 Craig Clunas, *Art in China* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 128-130.

99 Gauvin Alexander Bailey, Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773, p. 89.

100 〔明〕楊廷筠，《代疑篇》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻》（臺北：臺灣學生書局，1997 三版），頁 4a-5b（總頁 589-592）；〔明〕楊廷筠，《天釋明辨》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》，冊 1，頁 22b-23a（總頁 284-285）。另參考陳慧宏，〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉，頁 98-99。

聖母並非是「儒家基督宗教」（Confucian Christianity）的「正統」角度所能全面觀察的。

再者，除了西安像，目前存有羅馬像在地仿本的地方，以同在葡萄牙的印度帝國（*Estato da India*）脈絡下來說，就是衣索比亞和印度。日本雖有一件歐洲的複本，卻從未見過在地的仿製。耶穌會士約 1555 年到衣索比亞，最早可知羅馬像帶入的紀錄在 1603 年，比中國的紀錄還晚，大約在十七世紀早期，已可以見到在地風格的仿製品。[101]羅馬像應該早在 1580 年到達印度，聖母抱子像在宮廷繪畫中便屢屢出現，有時被挪用為另類表達。[102]然而，羅馬像在這兩地的仿製，都不止一件或一次，也幾乎都是在與宮廷有關的脈絡下進行，或就是皇室和貴族的贊助，與西安像和觀音像的民間脈絡，剛好相反。衣索比亞的例子中，即使有相當程度在地風格和元素引入，但聖母主像的外袍，仍保留歐洲圖像常見的天青藍色（lapis lazuli），可以看到相當注重並保留聖母像衣著最尊貴顏色的作法。換言之，衣索比亞之仿製，某種程度上顯示出圖像元素的忠實模仿，沒有看到藉助地方神祇或圖像的作法。[103]而在印度，耶穌會傳教區有聖母與婆羅門教女神在信仰及圖像的結合，不過在蒙兀兒帝國對基督宗教藝術著有興趣的時期，聖母抱子形象被整合入宮廷的政治表述壁畫中，某種程度上，是聖像藝術之神聖性被挪用於強化政治的隱喻，聖母並沒有轉化為在地女

101 Leonardo Cohen, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), pp. 147-148; "Os Jesuítas e a Arte Etíope," http://home.iscte-iul.pt/~mjsr/html/expo_jesuits/arte.htm (accessed December 10, 2018). 衣索比亞在政治上不算印度帝國，然到此的耶穌會士是透過葡萄牙王室保教權，與兩國王室的軍事結盟有關，參見 John Patrick Donnelly, ed., *Jesuit Writings of the Early Modern Period 1540-1640* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006), pp. 21-23.

102 Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, pp. 114-127; Milo Cleveland Beach, *The Grand Mogul: Imperial Painting in India 1600-1660* (Williamstown, Mass.: Sterling and Francis Clark Art Institute, 1978), pp. 51-56; Milo Cleveland Beach and Ebba Koch, eds., *King of the World: The Padshahnama, an Imperial Mughal Manuscript from the Royal Library, Windsor Castle* (London: Azimuth Editions, 1997).

103 關於聖母外袍採用最尊貴之天青藍（lapis lazuli），從十五世紀文藝復興時期已然確立，參見 Michael Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy* (Oxford: Oxford University Press, 1988, 2nd ed.), pp. 8-27.

神。[104]這類政治結合，亦類似觀音在印度、西藏和東南亞等地，常與王室結合，與該地國王角色神祇化的發展產生關聯。Ines G. Županov 另指出印度十七世紀中期後，地方神祇 *nãga* 被整合入天主教堂講壇的雕刻母題之例，然而在整體圖像結構上，是在次要神祇層面，並不是在主要人物聖母身上。[105]西安像用地方女神的形象直接轉化母本的聖母形象，或根本被視爲觀音，然保留與母本仿製的關係，嚴格上是不同於衣索比亞和印度的仿製。即使在印度，聖母抱子像被借用時，或者指涉世俗的皇室成員，而並非地方神祇，但西安像轉化羅馬像指涉到另類神祇，產生的宗教層面互動更加複雜。從聖母像產生與地方神祇關係性的開展，西安像更接近美洲傳教區所見。以上的比較架構，非單純從中國本身觀察可得，可讓我們思考一種「中國」在「世界」相關脈絡下的意義。

在葡萄牙印度帝國和保教權脈絡下，聖母／觀音雙圖像和信仰，是一個顯著的複雜議題。從上面的比較觀點，中國更走向民間，而非宮廷，與衣索比亞和印度明顯不同；而且轉化還發生在中心人物聖母，而非次要的其他角色。這顯現中國天主教的特色嗎——民間層面的力量更大？聖母變成觀音，相當反應漢學家許理和（Erik Zürcher）於 1990 年代提出的中國文化之「強制性」（cultural imperative）——意指外來文化勢必改造符合於中國文化之正統而輸入。只是 1990 年代耶穌會在中國的研究方興未艾，許理和所論是以儒家正統是天主教傳入不得不面對的強制力而言。[106]聖母／觀音雙圖像和信仰問題，或許是一種民間力量強制性的結果？還是傳教士曖昧的借用？

[104] 除了以上 Milo Cleveland Beach 掛名作者的兩本著作，另參看 *Miniatures de l'Indie impériale: les peintres de la cour d'Akbar, 1556-1605* (Paris: Ministère de la culture, 1989); Milo C. Beach, Eberhard Fischer and B.N. Goswamy, eds., *Masters of Indian Painting* (Zurich: Artibus Asiae Publishers, 2011).

[105] Ines G. Županov, "What do naga do on the baroque Goan Pulpits?," Paper Presented at the symposium entitled "Christianity Translated: Knowledge Circulation and Epistemic Transformation through Missionary Enterprise (16th-19th centuries)," KHK/CERES, Ruhr-Universität, Bochum, Germany, June 11-12, 2013.

[106] Erik Zürcher, "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative," in D. E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994), pp. 31-64.

再者，在明末漢語文字史料中所見的聖母翻譯及引介，並沒有一個非常連續性和邏輯性的神學角色存在，聖母／觀音雙圖像和信仰所見的民間之宗教互動，亦顯示出聖母在天主教或傳教士脈絡下模糊定位所衍生的另類交流。羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）在 1584 年前已完成的《新編西竺國天主實錄》，聖母是天主所擇「道女」，「不必交感，遂化有孕」；[107]利氏的《天主實義》，重點是在天主，聖母的角色實際上只限縮於「貞女」：「（天主）……擇貞女為母，無所交感，託胎降生，名號為耶穌，耶穌即救世也」，聖母其實並不具備明確的神學意義。[108]「天后」概念的解釋，一直要到 1629 年出版的《聖母行實》稱為「天主之母」和「母皇」，和 1631 年的《聖母經解》，聖母為天后之意才正式被翻譯和解釋。[109]若從聖母聖像的圖像學來看，耶穌會士的文字翻譯還晚於圖像的引介。如上所言，聖母角色的神聖性雖被強調，但聖母卻更可能轉變成單一女神。再者，在中國，聖母童貞和聖母為貞女或道女，在地方上以另一種道德層次形塑天主教社群的發展，使她又成為守貞女性的道德典範。這個非宗教的面向，似乎與轉成地方女神的宗教面向並行。然而兩者的意義截然不同。

當中國讀者從不同面向和方式去理解聖母，而且沒有再多定義聖母與天主的關係時，對聖母非基督宗教式的解讀就會出現，聖母轉化為類似在地女神就是一例。在天主教於非基督宗教文化發展的歷史中，聖母發展為獨立女神，甚至信仰熱度超越耶穌，在西班牙美洲殖民史中有最顯著的例子。若言及信仰，天主教中的「崇敬」（worship），對上帝和耶穌，及對聖母有很清楚的區別。前者稱為 *cultus latriae*，直接對唯一上帝；後者稱 *cultus duliae*，是對聖母和聖

107 〔明〕羅明堅，《新編西竺國天主實錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 1，頁 59、63。

108 〔明〕利瑪竇，《天主實義》，收入李之藻輯，《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965），冊 1，頁 628。

109 〔明〕高一志，《聖母行實》，頁 1297 和 1403；〔明〕羅雅谷《聖母經解》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2009），冊 21，頁 302-309；李奭學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，頁 151-203；關於「母皇」，特別參見頁 196-197。

徒的崇敬，是間接對上帝。[110]因此，在天主教神學中，聖母可以擁有「神聖性」，因爲她是最高位的聖徒，對她的崇敬也可以特別地稱爲 *hyperdulia*，因爲她所擁有來自上帝的恩寵也是獨特的。但她不具有耶穌的「神性」，她只能是神聖的，但不能是神。聖母可以被尊敬，但不是被崇拜爲神祇（deity）。[111]聖母信仰角色在神學上的僭越，確實在歐洲及美洲都曾引起討論。John O'Malley 曾提出，許多耶穌會的教義問答書，其實對聖母祈禱採相當保守的語調，或以適可而止的方式教導，就如早期重要的耶穌會士 Jerome Nadal（1507-1580）所提出的警語：「應小心避免讓聖徒們的崇拜及祈求消弱了對上帝的崇拜及祈求，後者應該增加，也絕對地不同並全然超越前者。」O'Malley 還說，耶穌會的創辦者羅耀拉（Ignatius de Loyola, 1491-1556），雖有數次的聖母禱告傳名後世，但在他的精神指導暨靈修手冊《神操》（*Spiritual Exercises*）中，聖母的重要性卻出奇的少。[112]若在中國，聖母曾被轉移爲神聖化的女神定位，則明顯與耶穌會士應謹記的警語背道而馳。在走向女神化的意義下，中國的聖母跟美洲案例很像，也跟在地觀音或無生老母很像，因此她基本上的代禱角色就越不明朗，對聖母的正式理解就越不可能，特別在耶穌會基督中心論（Christology）的角度下。

還有一點值得注意的是，中國不是完全沒有宗教上的代禱者，雖然觀音或其他女神可以救世或幫助代禱於其上的至高主權，觀音或其他女神的自我宗教力量也常被強調，即觀音自己可以執行救世，但聖母不行，由瑪利亞神聖母性發展出的協同救贖教義（doctrine of coredemption），聖母可被視爲「協同救

---

110 Fernand Cabrol, "Christian Worship," in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1912), from New Advent: http://www.newadvent.org/cathen/15710a.htm (accessed April 12, 2019). 本人在此特別感謝匿名審查者對這個觀念說明的建議。

111 Linda B. Hall, *Mary, Mother, and Warriors*, p. 7. 關於聖母只能是神聖的但不能是神，在中文詞語和神學概念上的釐清，感謝香港聖神修院神哲學院段春生教授曾在會議上的指正。

112 John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 266-270；Nadal 的引言在頁 269，O'Malley 的英譯原文爲："Take care lest devotion to the saints and their invocation weaken devotion to God and invocation of him, which ought always to be on the increase. The latter differs totally from the former and altogether excels it."

世者」，但不能獨立賦予救贖。[113]換言之，中國宗教中似乎沒有類似聖母代禱者的人物存在。地方神祇有時被定位爲天地調停者或陰陽中間人，或是中國傳統中的「巫者」，似乎與聖母較爲類似，但前者可以代禱，卻不具備如聖母的神聖位階；「巫者」則是在世世俗者，這兩者的「中間」意義，跟聖母角色的代禱性質又不同。

在中國天主教史中，至少明末清初時期，聖徒信仰的比重似乎並不大，而聖徒信仰中的最高代表就是聖母。除了大三巴門坊的四位聖徒銅像，和《出像經解》標題頁的四使徒像，我們從未在中國見過聖徒像遺存。雖然有聖徒傳記的翻譯，但尚待研究。這時期中國聖徒信仰發展也不多，跟印度和日本有所不同，跟聖母地位的模糊或許有關。對天主救世的直接挑戰是觀音和無生老母的話，聖母似乎變成一個多餘的角色，如《天主實義》中她只剩下「貞女」之意，則在中國天主教脈絡中，便無法成爲一個了解耶穌降生受難和救世眞正意義的關鍵人物，聖母的引介就更充滿著定位不明的問題。

113 Steven Ostrow, *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome*, pp. 168-170. 關於天主教聖母神學，或稱瑪利亞論，中文介紹可參考：溫保祿編譯，《救主之母瑪利亞》（臺中：光啓出版社，1982，二版），頁 6-7。該書於 1969 年發行初版；「協同救世者」一詞亦來自此書。本人特別感謝匿名審查者建議此書目。

附圖1　羅馬大聖母堂（Santa Maria Maggiore, Rome）聖路加式（St. Luke）聖母聖像，木板上彩。

附圖2　葡籍耶穌會士依納爵．阿澤菲多（Ignaze de Azevedo, 1527-1570）殉教紀念像，銅版，十七至十八世紀？，圖片來源：http://sacragaleria.blogspot.com/2014/06/beato-inacio-de-azevedo-e-seus.html。

附圖3 羅馬像複本首件，油畫，十六世紀晚期，羅馬耶穌會初學院（Novitiate di S. Andrea al Quirinale），圖片來源：http://www.leviedelgiubileo.it/?p=4975.

附圖4　聖母抱子像（羅馬像複本之一？），油畫，約十七至十八世紀，一板兩面，98×76公分，澳門聖若瑟修道院（St. Joseph's Seminary, Macao）藏。圖片來源：趙陽等編輯，《海嶠儒宗：利瑪竇逝世四百周年文物特集》，圖134。

附圖5　羅馬像複本，Hieronymus Wierix (1553-1619)，銅版紙本，十六至十七世紀，14×9.2公分，圖片及版權來源：荷蘭阿姆斯特丹國立博物館（Rijksmuseum, Amsterdam, The Netherlands），登錄號：RP-P-1898-A-19836。

附圖6　仿聖路加式聖母聖像（右圖）及其左下側細部（左圖），紙本卷軸絲裝上彩，十七至十八世紀，西安，圖片及版權來源：美國芝加哥菲爾德博物館（The Field Museum, Chicago, U.S.），Image No. A114604_02d, Cat. No. 116027, Photographer John Weinstein.

附圖7　無原罪聖母像，見於Peter Canisius’ *De Maria Virgine incomparabili* (1577)。圖片來源：Bayerische Staatsbibliothek, Munchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek (MDZ).

附圖8　Katerina Vilionis的墓碑，及其上方類似的聖母抱子像，紀年1342年，拓片，原件揚州出土，圖片及版權來源：美國舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所（Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, U.S.）。

附圖9　Antonio Vilionis的墓碑，及其上方類似的耶穌像，紀年1344年，拓片，原件揚州出土，圖片及版權來源：美國舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所（Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, U.S.）。

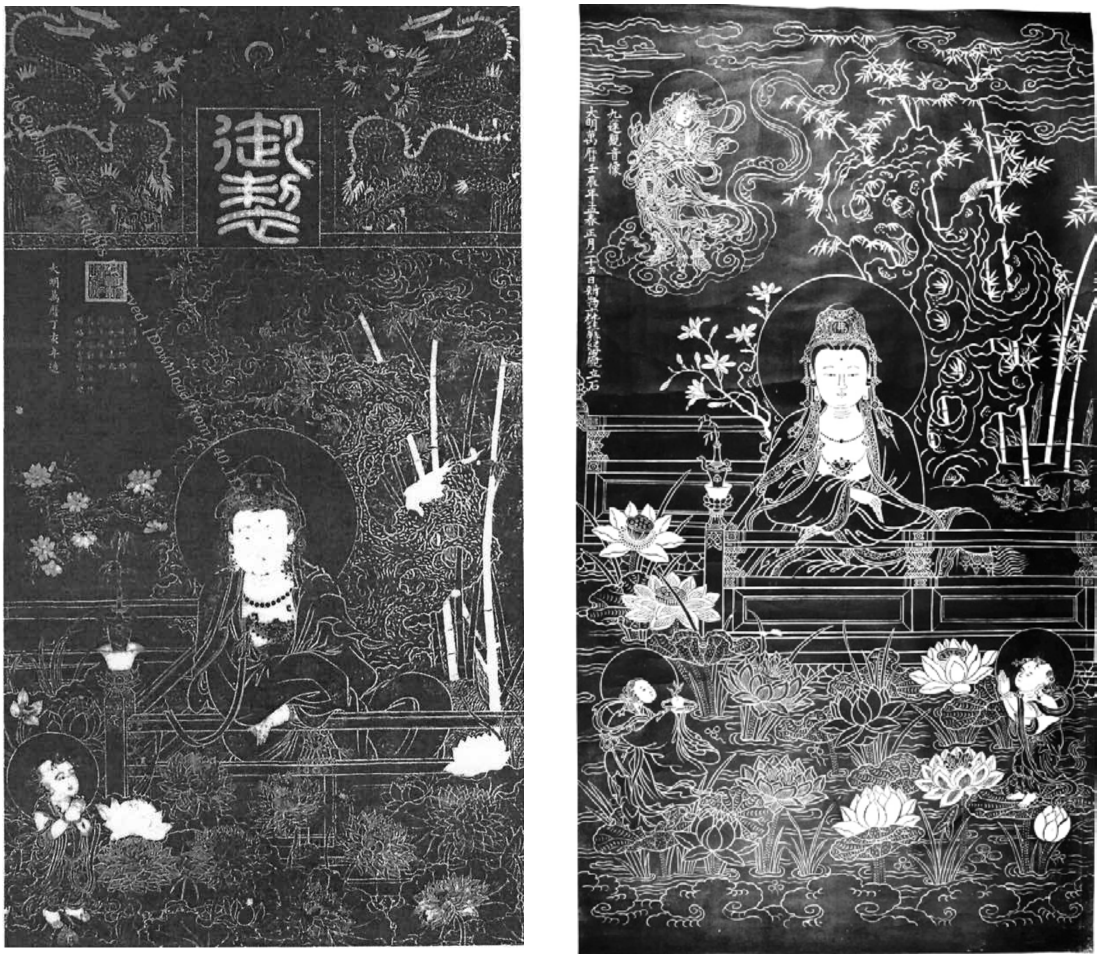
附圖10　1924年中國全國主教會議宣布的標準中華聖母像（Our Lady of China）。目前有多個版本流傳，應該亦是複本和仿本繁多，然實際原油畫的收藏地似乎目前沒有資訊。此處圖版引用自天主教香港教區禮儀委員會網站，見http://catholic-dlc.org.hk/st/May/mother/mother.htm.

附圖11

左：〔明〕《慈容五十三現》，第51現，上海圖書館。圖片來源：〔明〕丁雲鵬等編繪，《明代木刻觀音畫譜》（上海：上海古籍出版社，1997），頁101。

右：〔明〕胡應麟輯，《觀音大士慈容五十三現象贊》，第51現。圖片來源：同名再印本（臺北：華正書局，1974），國立臺灣大學總圖書館俞大維文庫，登錄號：229.2 4604 4700 1974。

附圖12　《白衣大悲五印心陀羅尼經》與觀音，1630，拓片，圖片及版權來源：羅馬耶穌會歷史檔案館，登錄號：JapSin IV, 30。



附圖13

左：九蓮菩薩像拓片，1587 年。圖片來源：Chun-fang Yu, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University, 2001), p. 147。據于君方，此圖轉引自周紹良以下一文，原圖目前不可考：周紹良，〈明萬曆年間爲九蓮菩薩編造的兩部經〉，《故宮博物院院刊》，1985年第2期，頁40。

右：九蓮菩薩像拓印圖，紙本水墨，1592年。原件，或所據母本，爲傳世美國普林斯頓大學美術館收藏，然物件登錄號不可考。圖片來源：https://kknews.cc/culture/gzovyll.html。

徵引書目

一、史料

〈貢獻方物疏（貢獻物單附）〉，韓琦、吳旻校注，《熙朝崇正集．熙朝定案（外三種）》，北京：中華書局，2006，頁 19-20。

《白衣大悲五印心陀羅尼經》，羅馬耶穌會歷史檔案館（Archivum Romanum Societatis Iesu）之兩件，檔案編號皆爲 JapSin IV, 30；梵蒂岡圖書館（Biblioteca Apostolica Vaticana）的一件，檔案編號爲 Barberini Oriente 151 (4a)。

〔明〕丁雲鵬編繪，《明代木刻觀音畫譜》，上海：上海古籍出版社，1997。

〔明〕艾儒略，《天主降生出像經解》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 3，臺北：臺北利氏學社，2002。

〔明〕艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 4。

〔明〕利瑪竇，《天主實義》，收入李之藻輯，《天學初函》，冊 1，臺北：臺灣學生書局，1965。

〔明〕沈漼撰，《南宮署牘》，日本尊經閣文庫藏藏萬曆四十八年序刊本。

〔明〕胡應麟輯，《觀音大士慈容五十三現象贊》，臺北：華正書局，1974，國立臺灣大學總圖書館俞大維文庫，登錄號：229.2 4604 4700 1974。

〔明〕徐光啓，〈景教堂碑記〉，收入徐光啓撰，王重民輯校，《徐光啓集》，臺北：明文書局，1986，頁 531-533。

〔明〕徐昌治編，《聖朝破邪集》，收入金城宇編，《和刻本中國古逸書叢刊》，冊 32，南京：鳳凰出版社，2012。

〔明〕高一志，《聖母行實》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻三編》，冊 3，臺北：臺灣學生書局，1966。

〔明〕陽瑪諾註，《景教流行中國碑頌正詮》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》，冊 2，臺北：臺灣學生書局，1966。

〔明〕黃鳴喬，《天學傳概》，收入鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，冊 4，新莊：輔仁大學神學院，1996。

〔明〕楊廷筠，《天釋明辨》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻續編》，冊 1。

〔明〕楊廷筠，《代疑篇》，收入吳相湘主編，《天主教東傳文獻》，臺北：臺灣學生書局，1997 三版。

〔明〕羅明堅，《新編西竺國天主實錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 1。

〔明〕羅雅谷，《聖母經解》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 21，臺北：臺北利氏學社，2009。

吳昶興編注，《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，臺北：橄欖出版有限公司，2015。

濮文起執行主編，《中國歷代觀音文獻集成》，冊 6，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1998。

仿聖路加式聖母聖像，Hieronymus Wierix (1553-1619)，銅版紙本，十六至十七世紀，美國芝加哥菲爾德博物館（The Field Museum, Chicago, U.S.）藏，Image No. A114604_02d, Cat. No. 116027, Photographer John Weinstein.

羅馬像複本，Hieronymus Wierix (1553-1619)，銅版紙本，十六至十七世紀，荷蘭阿姆斯特丹國立博物館（Rijksmuseum, Amsterdam, The Netherlands）藏，登錄號：RP-P-1898-A-19836。

Katerina Vilionis 的墓碑，紀年 1342 年，美國舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所（Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, U.S.）藏。

Canisius, Peter. *De Maria Virgine incomparabili, et Dei genitrice sacrosancta.* Ingolstadt, 1577. In John J. Burns Library, Boston College, US., call number: BT613.C36 1577; Bayerische Staatsbibliothek, Munchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek (MDZ), https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00079371?page=,1.

D'Elia, Pasquale M., ed. *Fonti Ricciane*: *Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615).* Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci, vol. 1-2. Rome: La Libreria dello Stato, 1942-1949.

Les quarante martyrs de la Compagnie de Jesus, ou Notice sur le Bienheureux Ignace d'Azevedo et sur ses 39 compagnons. Montreal: Imprimerie de Louis Perrault, 1855.

二、專著

川口一彥編著，《景教——シルクロードを東に向かったキリスト教》，東京：いのちのことば社，2002。

中國美術全集編輯委員會編，《中國美術全集 · 繪畫編 20：版畫》，上海：上海人民美術出版社，1988。

代國慶，《聖母瑪利亞在中國》，新北：臺灣基督教文藝出版社，2014。

西村貞，《南蠻美術》，東京：講談社，1958。

佐伯好郎，《景教の研究》，東京：名著普及會，1978。

宋稚青，《中華聖母敬禮史話》，臺南：聞道出版社，2005。

李奭學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，香港：香港中文大學出版社，2012。

青木茂、小林宏光編，《「中国の洋風画」展——明末から清時代の絵画・版画・挿絵本》，東京：町田市立国際版画美術館，1995。

侯杰、范麗珠，《世俗與神聖：中國民眾宗教意識》，修訂版，天津：天津人民出版社，2001。

柯若樸（Philip Clart）主編，《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》，臺北：博揚文化事業有限公司，2012。

妙境長老，《觀世音菩薩普門品講記》，New Mexico：法雲出版社，2004。

若桑みどり，《聖母像の到來》，東京：青土社，2008。
陳欆君主編，《利瑪竇：行旅中國記》，北京：北京大學出版社，2010。
喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》，臺北：聯經出版公司，1994。
黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005。
溫保祿編譯，《救主之母瑪利亞》，臺中：光啓出版社，1982，二版。
聖嚴法師，《觀音妙智：觀音菩薩耳根圓通法門講要》，臺北：法鼓文化事業，2010。
趙陽等編輯，《海嶠儒宗：利瑪竇逝世四百周年文物特集》，澳門：澳門藝術博物館，2010。
鄧繼強，《聖母慶節及其神學》，臺中：聖化雜誌社，1970。
鄭志明，《無生老母信仰溯源》，臺北：文史哲出版社，1985。
鐘鳴旦（Nicolas Standaert）著，張佳譯，《禮儀的交織：明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》，上海：上海古籍出版社，2009。
Chinese Ivories: from the Shang to the Qing. London: Oriental Ceramic Society, 1984.
Inventário Fotográfico de Objectos de Arte Sacra Existentes nas Igejas de Macau: Escultura e Pintura. Macao: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1981.
Miniatures de l'Indie impériale: les peintres de la cour d'Akbar, 1556-1605. Paris: Ministère de la culture, 1989.
Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750.* Stanford: Stanford University Press, 1996.
Arnold, Lauren. *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West 1250-1350.* San Francisco: Desiderata Press, 1999.
Bailey, Gauvin Alexander. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
Baumstart, Reinhold, ed. *Rom in Bayern: Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*. München: Hirmer Verlag; Bayerisches National Museum,1997.
Baxandall, Michael. *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*. Oxford: Oxford University Press, 1988, 2nd ed.
Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. West Sussex, UK.: Wiley-Blackwell, 2012.
Beach, Milo Cleveland. *The Grand Mogul: Imperial Painting in India 1600-1660.* Williamstown, Mass.: Sterling and Francis Clark Art Institute, 1978.
Beach, Milo Cleveland, and Ebba Koch, eds. *King of the World: The Padshahnama, An Imperial Mughal Manuscript from the Royal Library, Windsor Castle.* London: Azimuth Editions, 1997.
Beach, Milo C., Eberhard Fischer, and B.N. Goswamy, eds. *Masters of Indian Painting*. Zurich: Artibus Asiae Publishers, 2011.
Belting, Hans. *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, trans. Edmund Jephcott. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Calloway, Donald H., M.I.C., ed. *The Immaculate Conception in the Life of the Church*. Stockbridge, Massachusetts: John Pall II Institute of Divine Mercy, 2004.

Chan, Albert. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue*. Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2002.

Clarke, Jeremy. *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.

Clunas, Craig. *Art in China*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Cohen, Leonardo. *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.

Damian, Carol. T*he Virgin of the Andes: Art and Ritual in Colonial Cuzco*. Miami Beach, 1995.

Donnelly, John Patrick, ed. *Jesuit Writings of the Early Modern Period 1540-1640*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006.

Hall, James. *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. New York: Harper & Row, Publishers, 1974.

Hall, Linda B. *Mary, Mother, and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas.* Austin: University of Texas Press, 2004.

Heal, Bridget. *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500-1648.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Knipping, John B. *The Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands*, vol. 2. Nieuwkoop: De Graff, 1974.

Laamann, Lars P. *Christian Heretics in Late Imperial China: Christian Inculturation and State Control, 1720-1850.* London: Routledge, 2006.

Lacouture, Jean. *Jesuits: A Multibiography*. Trans. Jeremy Leggatt. Washington, D.C.: Counterpoint, 1995.

Mâle, Émile. *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle: Étude sur l'iconographie après le concile de trente.* Paris: Librairie Armand Colin, 1951, 2nd ed.

Martinson, Barry. *Celestial Dragon: A Life and Selected Writings of Fr. Francis Rouleau.* Taipei: Taipei Ricci Institute, 1998.

Mauquoy-Hendrickx, Marie. Les Estampes des Wierix—Conservées au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Royale Albert Ier, vol. 1. Brussels: Bibliothèque Royal Albert Ier, 1978.

Moule, A. C. *Nestorians in China: Some Corrections and Additions.* London: The China Society, 1940.

Pelikan, Jaroslav. *Mary through the Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1996.

Pelliot, Paul. *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*. Revised and edited by Tokio Takata（高田時雄）. Kyoto: Instituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1995.

Perry, Tim. *Mary for Evangelicals: Toward an Understanding of the Mother of Our Lord.* Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2006.

O'Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

O'Malley, John W., and Gauvin Alexander Bailey, eds. *The Jesuits and the Arts 1540-1773*. Philadelphia: St. Joseph's University Press, 2005.

Ostrow, Steven. *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome: The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Shimkhada, Deepak, and Phyllis K. Herman, eds. *The Constant and Changing Faces of Goddess: Goddess Traditions of Asia*. New Castle, U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Vol. 1. Paris, 1890; Vol. 3. Paris, 1892.

Soper, Alexander C. *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*. Ascona, Switzerland: Artibus Asiae Publishers, 1959.

Standaert, Nicolas. *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe.* Seattle: University of Washington Press, 2008.

Stratton, Suzanne L. *The Immaculate Conception in Spanish Art*. New York: Cambridge University Press, 1994.

Ter Haar, Barend J. *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Trusted, Marjorie. *The Arts of Spain: Iberia and Latin America 1450-1700*. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 2007.

Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books, 1983.

Williamson, Beth *Christian Art: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University, 2004.

Yü, Chün-fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara.* New York: Columbia University, 2001.

三、論文及專文

內田啓一，〈観音五十三現象について〉，收入青木茂、小林宏光編，《「中国の洋風画」展──明末から清時代の絵画・版画・挿絵本》，東京：町田市立国際版画美術館，1995，頁 336-354。

代國慶，〈《聖母行實》中瑪利亞中國形象析探〉，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》，2010 年第 6 期，頁 57-63。

古偉瀛，〈從羅明堅到利瑪竇：早期教會詞彙中譯的演變〉，「跨國界的文化傳釋：東亞各國間的文化交流跨學科研究計畫」講論會論文，臺北：臺大文學院，2013。

古偉瀛，〈啼聲初試：重讀羅明堅的教會詞彙〉，收入姚京明、郝雨凡編，《羅明堅〈中國地圖集〉學術研討會論文集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2014，頁 242-261。

卡里斯托斯．維爾（Kallistos Ware），〈東方基督宗教〉，收入理查．哈理斯（Richard Harries）、亨利．梅爾－哈亭（Henry Mayr-Harting）編著，晴天譯，《牛津版基督宗教簡明史》，臺北：啓示出版，2006，頁 91-124。

李玉珉，〈中國觀音的信仰與圖像〉，收入氏主編，《觀音特展》，臺北：國立故宮博物院，2000。

李奭學，〈三面瑪利亞──論高一志《聖母行實》裡的聖母奇蹟故事的跨國流變及其意義〉，《中國文哲研究集刊》，期 34，2009 年 3 月，頁 53-110。

祝平一，〈《景教流行中國碑頌正詮》析論〉，「中央研究院明清研究國際學術研討會」，臺北：中央研究院近代史研究所，2017 年 12 月 18-20 日。

周紹良，〈明萬曆年間爲九蓮菩薩編造的兩部經〉，《故宮博物院院刊》，1985 年第 2 期，頁 37-40。

高睿哲，〈清初觀音畫譜《慈容五十三現》版畫研究〉，臺北：臺灣師範大學藝術研究所碩士論文，2006。

夏伯嘉，〈宗教信仰與夢文化：明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究就所集刊》，第 76 本第 2 分，2005 年 6 月，頁 209-248。

陳慧宏，〈耶穌會傳教士利瑪竇時代的視覺物像及傳播網絡〉，《新史學》，卷 21 期 3，2010 年 9 月，頁 55-123。

陳慧宏，〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉，《臺大歷史學報》，期 59，2017 年 6 月，頁 49-118。

顧衛民，〈中國的湯若望介紹與研究的回顧（1799-1992）〉，收入朱維錚主編，《基督教與近代文化》，上海：上海人民出版社，1994，頁 105-125。

Anichini, G. "La 'Mater Dei Dignissima' di S. Maria Maggiore." *L'Illustrazione Vaticana*, 2:15 (August 1931), pp. 22-26.

Arnold, Lauren. "Folk Goddess or Madonna? Early Missionary Encounters with the Image of Guanyin." In Xiaoxin Wu, ed., *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2005, pp. 227-238.

Arnold, Lauren. "The Franciscan Origin of the Image of the Child-giving Guanyin." *The Ricci Institute Public Lecture Series* (February 16, 2005), pp. 1-6.

Bailey, Gauvin Alexander. "Italian Renaissance and Baroque Painting under the Jesuits and Its Legacy throughout Catholic Europe, 1565-1773." In John W. O'Malley and Gauvin Alexander Bailey, eds., *The Jesuits and the Arts 1540-1773*. Philadelphia: St. Joseph's University Press, 2005, pp. 123-198.

Barnes, Andrew E. "Review Essay: Religious Reform and the War against Ritual." *Journal of Ritual Studies*, 4:1 (Winter 1990), pp. 127-133.

Chen, Hui-Hung（陳慧宏）. "Encounters in Peoples, Religions, and Sciences: Jesuit Visual Culture in Seventeenth Century China." Ph.D. dissertation, Brown University, 2004.

Chen, Hui-Hung（陳慧宏）. Review of The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History, by Jeremy Clarke. Journal of Chinese Religions, 43:1(June 2015), pp. 96-98.

Clart, Philip. "The Concept of 'Popular Religion' in the Study of Chinese Religions: Retrospect and Prospects." 收入魏思齊（Zbigniew Wesolowski, SVD）主編，《輔仁大學第四屆漢學國際研討會：「中國宗教研究：現況與展望」》，臺北：輔仁大學出版社，2007，頁 166-203。

D'Elia, Pasquale M. "La Prima Diffusione nel Mondo dell'Imagine di Maria 'Salus Populi Romani'." *Fede e Arte*, October 1954, pp. 1-11.

Grossman, Ross. "Chinese Scroll Shows Christianity's Spread." *Times Record News*, January 16, 2008.

Hsia, Ronnie Po-chia. "The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China." In M. Antoni J. Üçerler, S. J., ed., *Christianity and Cultures: Japan and China in Comparison 1543-1644*, Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, pp. 30-40.

Kojima,Yoshie. "Reproduction of the Image of Madonna *Salus Populi Romani* in Shigetoshi Osano, ed., *Between East and West: Reproductions in Art*. Kraków: IRSA, 2014, pp. 373-387.

Laufer, Berthold. "The Chinese Madonna in the Field Museum." *The Open Court*, 16:1 (January 1912), pp. 3-8.

Luria, Keith . "'Popular Catholicism' and the Catholic Reformation." In Kathleen M. Comerford and Hilmar M. Pabel, eds., *Early Modern Catholicism*. Toronto: University of Toronto Press, 2001, pp. 114-130.

Miles, Margaret R. "Image." In Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 160-166.

Mondoni, Danilo. "Azevedo, Ignatius, SJ, BI. (1527-1570)." In Thomas Worcester, ed., *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 73-74.

O'Malley, John W. "A Historiographical Frame for the Paintings: Recent Interpretations of Early Modern Catholicism." In Franco Mormando, ed., *Saints and Sinners: Caravaggio and the Baroque Image*. Boston: McMullen Museum of Art, Boston College, 1999, pp. 19-27.

Rouleau, Francis. "The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17:3/4 (December, 1954), pp. 346-365.

Shek, Richard. "The Alternative Moral Universe of Religious Dissenters in Ming-Qing China." In James D. Tracy and Marguerite Ragnow, eds., *Religion and the Early Modern State: Views from China, Russia, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.13-51.

Song, Gang. "Between Bodhisattva and Christian Deity: Guanyin and the Virgin Mary in Late Ming China." In Deepak Shimkhada and Phyllis K. Herman, eds., *The Constant and Changing Faces of Goddess: Goddess Traditions of Asia*. New Castle, U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp.101-120.

Song, Gang. "The Many Faces of Our Lady: Chinese Encounters with the Virgin Mary between 7th and 17th Centuries." *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, 66:2 (December 2018), pp. 303-356.

Song, Liming. "Two Daoists Who Encountered Matteo Ricci in Nanjing: Xingshenzi 醒神子 and Li Chedu 李徹度." *Sino-Western Cultural Relations Journal*, Vol. 37 (2015), pp. 1-11.

Ter Haar, Barend J. "The Non-Action Teachings and Christianity: Confusion and Similarities." 收入柯若樸（Philip Clart）主編，《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》，臺北：博揚文化事業有限公司，2012，頁 295-328。

Tiedemann, R. G. "Conversion Patterns in North China: Sociological Profiles of Chinese Christians, 1860-1912." In Ku Wei-ying and Koen de Ridder, eds., *Authentic Chinese Christianity: Preludes to Its Development (Nineteenth and Twentieth Centuries)*. Leuven: Leuven University Press, 2001, pp. 107-133.

Wakakuwa Midori. "The Iconography of the Virgin Mary in Japan and Its Transformation: Chinese Buddhist Sculpture and Maria Kannon." In M. Antoni J. Üçerler, S. J., ed., *Christianity and Cultures: Japan & China in Comparison 1543-1644*, pp. 229-248.

Wang, Xiao-qing. "How Has a Chinese Village Remained Catholic? Catholicism and Local Culture in a Northern Chinese Village." *Journal of Contemporary China*, 15:49 (2006), pp. 687-704.

Ware, Kallistos. "Eastern Christianity." In Richard Harries and Henry Mayr-Harting, eds., *Christianity: Two Thousand Years*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp, 65-95.

Wiest, Jean-Paul. "Marian Devotion and the Development of a Chinese Christian Art during the Last 150 Years." 收入中國社會科學院近代史研究所、比利時魯汶大學南懷仁研究中心編，《基督宗教與近代中國》，北京：社會科學文獻出版社，2011，頁 187-221。

Wisch, Barbara, and Diane Cole Ahl. "Introduction" to *Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy: Ritual, Spectacle, Image*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 1-19.

Yü, Chün-fang. "Guanyin: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara." In Marsha Weidner, ed., *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism 850-1850*. Lawrence: Spencer Museum of Art and the University of Kansas, 1994, pp. 151-182.

Županov, Ines G. "What do naga do on the baroque Goan Pulpits?." Paper presented at the symposium entitled "Christianity Translated: Knowledge Circulation and Epistemic Transformation through Missionary Enterprise (16th-19th centuries)." KHK/CERES, Ruhr-Universität, Bochum, Germany, June 11-12, 2013.

Zürcher, Erik. "Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative." In D. E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994, pp. 31-64.

Zürcher, Erik. "Christian Social Action in Late Ming Times: Wang Zheng and His "Humanitarian Society." In Jan A. M. De Meyer and Peter M. Engelfriet, eds., *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions & Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000, pp. 269-286.

四、網路資源

"Os Jesuítas e a Arte Etíope." http://home.iscte-iul.pt/~mjsr/html/expo_jesuits/arte.htm (accessed December 10, 2018).

Cabrol, Fernand. "Christian Worship." In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912. From New Advent, http://www.newadvent.org/cathen/15710a.htm (accessed April 12, 2019).

葡籍耶穌會士依納爵．阿澤菲多（Ignaze de Azevedo）殉教紀念像，http://sacragaleria.blogspot.com/2014/06/beato-inacio-de-azevedo-e-seus.html。

羅馬像複本首件，油畫，十六世紀晚期，羅馬耶穌會初學院（Novitiate di S. Andrea al Quirinale），http://www.leviedelgiubileo.it/?p=4975。

1924 年中國全國主教會議宣布的標準中華聖母像（Our Lady of China），天主教香港教區禮儀委員會網站，http://catholic-dlc.org.hk/st/May/mother/mother.htm。

九蓮菩薩像拓印圖，紙本水墨，1592 年，https://kknews.cc/culture/gzovyll.html。

The Characteristics of the Virgin Mary in China and Its World-Historical Context: The Madonna Icon in the Santa Maria Maggiore

Chen Hui-Hung*

Abstract

This research is a preliminary study of the Virgin Mary in Chinese Catholicism in the sixteenth and seventeenth centuries, using both images and written sources. This was the first great period of translating and interpreting the Catholic Holy Mother in China. In the world history of Catholicism, the Virgin Mary often interacted with local deities. Previous research on the China mission, however, has focused on the translation and interpretion of Jesus, and thus we know less about the Virgin Mary. Scholars have emphasized the visual indigenization of the Virgin Mary or her imagery in terms of possible conflation with the Buddhist deity Guanyin, as a cultural accommodation, but we lack thorough investigation of this phenomenon and its meanings for shaping Chinese Catholicism. This article focuses on the Roman Madonna icon in the Santa Maria Maggiore, its missionary history, and its duplication in China. The Virgin Mary provides a good case for a comparative perspective on Chinese Catholicism. The Roman icon and its possible duplicates in China reveal many clues to understand the characteristics of the Chinese Virgin Mary and its spread in this period. Furthermore, the dual iconography and blend of Mary/Guanyin opens pertinent and useful interpretations in a comparative world-historical perspective.

Keywords: Virgin Mary, Madonna Icon in the Santa Maria Maggiore, Guanyin, Savior

* Department of History, National Taiwan University